

مجلة
كلية الآداب



المجلد السادس - الجزء الأول

مايو سنة ١٩٤٢

الطبعة الثانية

مطبعة جامعة القاهرة

١٩٥٣

اثنان

المجلدات التي ظهرت

المجلد الأول (الجزء الأول) ... ٣٠	المجلد التاسع (الجزء الأول) ... ٣٠
» (الجزء الثاني) ... ٣٠	» (الجزء الثاني) ... ٣٠
المجلد الثاني (الجزء الأول) ... ٣٠	المجلد العاشر (الجزء الأول) ... ٣٠
» (الجزء الثاني) ... ٣٠	» (الجزء الثاني) ... ٣٠
المجلد الثالث (الجزء الأول) ... ٣٠	المجلد الحادي عشر (الجزء الأول) ... ٣٠
» (الجزء الثاني) ... ٣٠	» (الجزء الثاني) ... ٣٠
المجلد الرابع (الجزء الأول) ... ٣٠	المجلد الثاني عشر (الجزء الأول) ... ٣٠
» (الجزء الثاني) ... ٣٠	» (الجزء الثاني) ... ٣٠
المجلد الخامس (ظهر الجزء الأول فقط) ... ٣٠	المجلد الثالث عشر (الجزء الأول) ... ٣٠
المجلد السادس (ظهر الجزء الأول فقط) ... ٣٠	» (الجزء الثاني) ... ٣٠
المجلد السابع (ظهر الجزء الأول فقط) ... ٣٠	المجلد الرابع عشر (الجزء الأول) ... ٣٠
المجلد الثامن (الجزء الأول) ... ٣٠	» (الجزء الثاني) ... ٣٠
» (الجزء الثاني) ... ٣٠	المجلد الخامس عشر (الجزء الأول) ... ٣٠

مجلة
كلية الآداب



المجلد السادس - الجزء الأول

مايو سنة ١٩٤٢

الطبعة الثانية

مطبعة جامعة القاهرة

١٩٥٣

تصدر هذه المجلة مرتين في السنة . في مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة
جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية
إلى المشرف على تحريرها حضرة عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة بالجيزة

فهرس القسم العربى

١	أحمد أمين بك	: الفتوة فى الاسلام	صحيفة
٢٣	حسن ابراهيم حسن	: كافور الاخشيدى	
٤٧	أبو العلا عفيفى	: رسالة الملامتية لأبى عبد الرحمن محمد بن الحسين السامى	
١٠٧	محمد عبد المنعم الشرقاوى	: بعض مشكلات ازدياد سكان العالم وعلاقتها بمسائل المهاجرة	
١٢٩	بأهور لبيب إقلاديوس	: الملك نب حترع مؤسس الدولة الوسطى ، حوالى ٢٠٧٠ ق م	
١٣٧	حسن عثمان	: غر الدين الثانى أمير لبنان وبلاط تسكانا (١٦٠٠ - ١٦٣٥ م)	
١٦٣	عبد الرحمن بدوى	: مشكلة الموت	

الْفُتُوَّةُ فِي الْإِسْلَامِ

لكل كلمة تاريخ يشبه تاريخ الرجال وتاريخ النظم السياسية ، وتاريخ الكلمات قد يكون معقداً ملتويّاً غامضاً ، كما يحدث في غيره من أنواع التاريخ ، فيجهد الباحث في استعراض النصوص الكثيرة في العصور المختلفة ، ليستخلص منها تلبّات الكلمة في أوضاعها المختلفة ، وهذا ما أحاوله في كلمة الفتي والفتوة .

الفتوة معناها في الأصل الشباب ، قالوا : فتي يفتي أى صار شاباً ، وقالوا : هو فتي السن بين الفناء ، وقد ولد له في فناء سنّه أولاد أى في شبابه . وأصل كلمة فتي مصدر فتيّ فتي كرح مرها ، ثم جعلت وصفاً فقيلاً هو فتي أى شاب . وجعوا الفتي على فتيان وفتو وفتية ، والاسم من ذلك كله الفتوة^(١) . ووصفوا بالفتوة الحيوان والإنسان فقالوا : إن الأفتاء من الدواب خلاف المسان ، وقالوا للشاب فتي ، وللشابة فتاة .

ثم نراهم تقلّوا الكلمة نقلة أخرى ، فاستعملوها للدلالة على الشاب وحده ، فقد يكون الشاب ضعيفاً فاجر القوي ويسمى بالوضع الأصلي شاباً وفتي ، بل استعملوها للدلالة على القوة ، لأن الشباب عنوان القوة ، قال ابن قتيبة : ليس الفتي بمعنى الشباب والحديث إنما هو بمعنى الكامل الجزل من الرجال ، يدل على ذلك قول الشاعر :

إن الفتي حَمَالٌ كُلُّ مِلَّةٍ ليس الفتي بِمُعْتَمِرِ الشُّبَّانِ

ويقول آخر :

يا عزّ هل لك في شيخ فتي أبداً وقد يكون شباب غير فتیان

(١) انظر في ذلك لسان العرب مادة فتى .

فالقوة — على هذا — معناها القوة ، لأن الشباب مصدرها عادة . ومن هذا المعنى — على ما يظهر — تسميتهم الليل والنهار باسم الفتيان ، ومن أقوى من الليل والنهار في إذلال كل عزيز وإضعاف كل قوى ؟ ومنه قول الشاعر :

مَالَيْتُ الْفَتَيَانَ أَنْ عَصَمَا بِهِمْ وَلِكُلِّ قُلٍّ يَسْرًا مِفْتَاحَا

ثم من أحق منهما بأن يسميا فتيين ، وقد سميا قبل بالجديدين ؟ فتوة الناس من رحلة قصيرة المدى ، وقوة الليل والنهار متجددة أبداً .

ثم رأيناهم تقولوا معنى الفتي ثقله ثالثة ، من ذلك ما قال الجوهري : الفتي السخي الكريم . وقال الزمخشري في الأساس : الفتوة هي الحرية والكرم . قال عبد الرحمن بن حسان :

إِنْ الْفَتَى لَفَتَى الْمَكَارِمَ وَالْمَلَا لَيْسَ الْفَتَى بِمُعْتَلَجِ الصَّبِيَانِ

فكانهم في هذا لاحظوا المعنى أكثر مما لاحظوا المادة ، لاحظوا المعاني التي تكسب صاحبها القوة المعنوية من حرية وكرم أكثر مما لاحظوا القوة الجسمية ، وهذا — عادة — هو ما يحدث في الأوصاف كالشجاعة ، كانت لا تطلق إلا على القوة البدنية . ثم لما أمعن الناس في الحضارة اخترعوا ما سموه الشجاعة الأدبية ، يعنون بها الجهر بالحق مع التعرض للاخطار .

وفي هذه النقطة يظهر أن الكلمة أصبحت خاضعة للبيئات المختلفة ، تلبسها كل بيئة ما تشده المثل الأعلى للفتى . فطرفة يرسم لنا صورة للفتى كما يصورها هو ويخته فيقول :

إِذَا الْقَوْمُ قَالُوا مَنْ «فَتَى» خِلْتُ أَنِّي	عُنَيْتُ فَلَمْ أَكْسَلْ وَلَمْ أَتَبَلَّ
أَحَلْتُ عَلَيْهَا بِالْقَطِيعِ فَأُجِنَمْتُ	وَقَدْ حَبَّ آلُ الْأَمْرِزِ الْمُتَوَقِّدِ
فَذَلَّتْ كَمَا ذَلَّتْ وَلِيْدَةُ بَجَلْسِ	نَرَى رَيْبًا أَذْيَالَ سَحْلٍ مَمْدُودِ
وَلَسْتُ بِجَلَالِ الثَّلَاغِ مَخَافَةً	وَلَكِنْ مَتَى يَسْتَرْفِدِ الْقَوْمُ أَرْفِدِ
فَإِنْ تَبَيَّنِي فِي حَلَقَةِ الْقَوْمِ تَلَقَّنِي	وَأِنْ تَلْتَمِسُنِي فِي الْجَوَانِيثِ تَصْطَدِ
وَإِنْ يَلْتَقِ الْحَيُّ الْجَمِيعُ تَلَاَقِي	إِلَى ذِرْوَةِ الْبَيْتِ الشَّرِيفِ الْمُصَدِّ

فهو يقول : إذا ما سألت القوم عن «فتى» يتجدم في الملمات لم يجدوا الفتوة متوافرة في أحد توافرها في ، ثم علل استيفاء الفتوة في أنه سرمان ما يهوى إلى ناقته يضربها بالسياط ، لتسرع في السير للانجاد ، فتبتخر في مشيتها كما تبتخر سيدة ترقص بين يدي سيدها . هذه أولى الصفات .

وثانية وهو أنه لا يلجأ إلى التلاع مخافة حلول الأضياف ، فهو واسع الرحب في قرى الضيوف كما هو سريع النجدة في قتال الأعداء ، وهو — إلى ذلك — في حياته جاد هازل بدلي برأيه بين عطاء القوم عند ما يجد الجدد لأنه شريف النسب طالع الحسب ، فإذا فرغ الجدد ودعا داعي اللهو فهو في الحانات يشرب ، وندماؤه أحرار كرام تتلأأ ألوانهم وتشرق وجوههم وتقنهم مغنية لابسة برداً أو ثوباً صبيغ بالزعفران . فالفتوة في نظره ونظر أمثاله شجاعة وكرم وإتلاف للمال في الجدد والمزل وعدم الاعتداد بالحياة في سلم أو حرب ، وقد شرح هذه الخصال بعد في قوله :

ولولا ثلاث هنّ من عيشة الفتي وجئتُك لم أحفل متى قام عودى الغ .

أما زهير الحكيم الرزين الوقور فيرى رأياً غير رأى طرفة الشاب الغر اللامي ، فهو يرى أن الفتي إنما هو من استكمل الفصاحة في لسانه والقوة في جنتانه ، وأن الشيخ لا أمل فيه للإصلاح ، وأن الفتي هو موضع الأمل في الإصلاح :

لسان الفتي نصف وفؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم وأن سقاء الشيخ لا يحلم بدهه وأن الفتي بده السقاء يحلم

وعلى كل حال فطرفة وزهير يتفقان في أن من صفات الفتي الشجاعة وقوة القلب ، وأن الفتوة وصف من أوصاف الشباب ، ويتفقان في أن طرفة يرى من الفتوة اللهو والاستمتاع بالحياة وزهيراً يرى الفتوة في الجدد والعقل والفصاحة . ومصدر الخلاف أن طرفة كان فتي تملكه العاطفة ، وزهيراً

كان شيخاً يضرب الأمثال وينطق بالحكم ، وربما ظل النظران في الاسلام
كما كانا أيام طرفة وزهير كما سئرى .

وعلى كل حال فقد استعملت كلمة الفتى في الجاهلية مطلقة ومضافة ،
فاذا أضيفت تميز مدلولها مدسا وذما ، فقد يقولون فتى صدق وفتى سوء .
قال مسكين الدارمي :

وفتيانُ صدقي لستُ مُطْلِحَ بعضهم على سرٍّ بضٍ غيرِ أتى جماعها
وقال المرار بن منقذ :

وكائنٌ من فتى سوء تراه يُعلِّكُ هَجَبَةً حُرّاً وجُوناً^(١)
وإذا أطلق استعمل في المدح ، وأكثر ما يدل على الشباب
والشجاعة والكرم .

ولم يكن للفتوة — كما يظهر — نظام كالذى عرف بعد في الاسلام .
إنما كانت نواة لذلك ، فكثيراً ما نرى استعمالهم « فتيان القبيلة » يعنون
بها شبانهم الأبطال ، فيقولون فتيان قريش وفتيان تميم . قال المرار بن منقذ :

وأنا المذكورُ من فتيانها بفعلٍ الخبيرِ إن فعلٌ ذِكْرُ
أعرف الحق فلا أنكره وكلاي أنسٌ غيرُ عقرُ
لا تَرى كلبي إلا أنسا إن أتى خابطٌ ليل لم يهر
وقال المزرد :

وقد علّيت فتيان ذبيان أننى أنا الفارس الحامى الذمارِ المقاتل
كذلك لا نعلم لباساً خاصاً للفتيان ، ولكن روى لنا أن أبطال العرب
في الحروب كانوا يتخذون لهم شعاراً . قال الحصين بن الحام :

بَايَةَ أَنَّى قَدْ فَجِئْتُ بِفَارِسٍ إِذَا رَدَّ الْأَقْوَامُ أَقْدَمَ مُعَلِّماً

(١) التعليل أن يشد يديه على ماله من مجته فلا يقرى منها ضيقاً ولا يبطى منها سائلاً ،
وللهجة مائة من الابل .

وفسروا « المُعْلَم » بأنه الذي يجعل لنفسه علماً في الحرب يعرف به ،
 يفعل ذلك ليُعرف فيثبت ولا ينهرم مع من انهزم ، لخوف العار إذا انهزم
 بعد أن علم . وقد رووا أن حمزة بن عبيد المطلب رضى الله عنه يوم بدر أعلم
 نفسه بريش نعامة ، فقال بعض المشركين من المُعْلَمُ بريش نعامة فقبل حمزة ،
 فقال : « ذلك الذي فعل بنا الأفاعيل » .

واستعمل القرآن « فتى » وصفاً لإبراهيم (ص) : « قالوا سمعنا فتى
 يذكرم يقال له إبراهيم » . واستعمله وصفاً لأهل الكهف : « إنهم فتية
 آمنوا بربهم » ، « إذ أرى الفتية إلى الكهف » ، وقد فسر في الموضعين
 بالشباب . وقد جاء الاسلام باستعمال خاص لكلمة فتى ، ذلك أنه لم يرض
 أن يسمى الرقيق المملوك عبد فلان وأمة فلان ، وكره العبودية تضاف لغير
 الله ، فأختار لهما اسماً محبوباً وهو الفتى والفتاة . جاء في الحديث : « لا يقولن
 أحدكم عبدي وأمتي ، ولكن ليقل فتاى وفتاى » . وعلى هذا المعنى ورد
 قوله تعالى : « وإذ قال موسى لفتهاه » وقوله : « ولا تُكروهوا فتياتكم
 على البغاء » ، « وقال لفتهياه » .

وأطلقت الكلمة على الرقيق حتى سئل أبو يوسف عن قال : « أنا فتى
 فلان » ، فقال : هو إقرار منه بالرق . وكأنه اختير خير الألفاظ الدالة
 على الحرية للدلالة على الرق طلباً لحسن معاملة الرقيق حتى فيما يطلق عليهم
 من لفظ .

ولكن ظلت كلمة الفتى تستعمل في المعنى الأول ، وهو الشجاعة
 والفروسية في الشباب ، فقالوا : « لا سيف إلا ذو القمار ولا فتى إلا على » ،
 وكان على كما جاء في الاصابة « قد اشتهر بالفروسية والشجاعة والاندام » .
 ولما مات محمد بن يزيد بن المهلب وهو ابن سبع وعشرين سنة ، وكان
 شهماً نبيلاً ، صلى عليه عمر بن عبد العزيز ثم قال : اليوم مات فتى العرب .
 وقال يزيد بن مفرغ :

فاهول يركبه الفتى حذر الخنازى والسامة
 والعبد يهرع بالعصا والحر تكفيه اللامه

ونجد في العهد الأموي أمراً يستوقف النظر : فقد ذكر الأغاني في ترجمة
حنين الحيري كلمات في الفتوة تستحق الامعان ، وكان حنين هذا مغنياً
نصرانياً من الحيرة ، وكان في أيام هشام بن عبد الملك ، ومن شعره
الذي كان يقنى به :

أنا حُنينٌ وَمَنْزِلُ النَّجَفِ وَمَا نَدَيْتُ إِلَّا الْفَتَى الْقَصِيفُ
أَفْرَعُ بِالْكَاسِ فَنَرَ بَاطِلَةً مُزَعَّةَ تَارَةٍ وَأَعْرِفُ
مِنْ قَهْوَةٍ بِأَكْرَ التَّجَارُ بِهَا بَيَّتَ يَهُودٍ قَرَارَهَا ائْتَرَفُ
وَالْعَيْشُ غَضٌّ وَمَنْزِلِي حَصْبٌ لَمْ تَقْدُنِي شِقْوَةٌ وَلَا عُنْفُ

فقال فيه صاحب الأغاني : « كان حنين غلاماً يحمل الفاكهة بالحيرة ،
وكان لطيفاً في عمل الصحيات ^(١) ، فكان إذا حمل الرياحين إلى بيوت
« الفتيان » ومياسير أهل الكوفة وأصحاب القيان والمتطربين إلى الخيرة ،
ورأوا رشاقتهم وحسن قده وحلاوته وخفة روحه ، استحلوه وأقام عندهم
وخف لهم ، فكان يسمع الشناء ويشبهه ويصفى إليه ، ويستمتع به ويظيل
الأصغاء إليه » .

وقال في موضع آخر عن حنين : « خرجت إلى حصص ألتبس الكسب
بها وأرتاد من أستفيد منه شيئاً ، فسألت عن « الفتيان » بها وأين يجتمعون ،
ف قيل لي عليك بالجماعات فجئت إلى أحدها فدخلته فإذا فيه جماعة منهم ،
فأنست وانسبطت وأخبرتهم أي غريب . ثم خرجوا وخرجت معهم .
فذهبوا بي إلى منزل أحدهم ، فلما قعدنا أتيننا بالطعام فأكلنا ، وأتيننا
بالشراب فشربنا ، فقلت لهم هل لكم في مغن يغنيكم ، قالوا ومن لنا
بذلك . . . الخ .

هذان النصان يستفاد منهما : (١) أن هنالك فئة تسمى الفتيان كانوا
في الحيرة وكانوا في حصص — ولا بد أنهم كانوا في غيرها ، ولكن لم تأت

(١) النخبة ما يقدم عند النخبة من طاقات الرياحين ونحوها .

مناسبة تستدعي ذكر غيرها . (٢) وأن هؤلاء الفتيان ليسوا كل شباب ، وإنما نوع خاص منهم يظهر من عبارته أنهم من المياسير ، ومن لم حظ في السماع والشراب وما إليهما . (٣) وأنه كان لهم مجتمعات خاصة يعرفون فيها بالبلدة ، يسأل عنها الغرباء أمثال حنين القتي المغني فيقصدهم لقضاء أيام بينهم ، فهؤلاء الفتيان يضيفون حنيناً وأمثلة ، ويقدمون إليهم ما يحتاجون له من مأكول ومشرب ومبيت ، ويقضون أوقاتهم في حديث وسماع .

يضاف إلى ذلك أن أنواعاً من الفروسية عني بها الشباب في العهد الأموي ، كهنائهم بالصبيد وتربية الحيوانات المعلمة يطلقونها على الصبيد . فقد روى الفخري : « أن يزيد بن معاوية كان أشد الناس كلفاً بالصبيد لا يزال لاهياً به ، وكان يلبس كلاب الصبيد الأساور من الذهب والجلال المنسوجة منه ، ويهب لكل كلب عبداً يخدمه » (١) . كما أخذوا عن الفرس القعب بالبندق ، وهو كرات صغيرة من طين أو حجر أو رصاص يرى بها عن قوس لصبيد الطير أو نحوه ، وسموه أيضاً الاسم الفارسي وهو الجلاحق ، وليس بعيد أن تتصل ألعاب الفروسية هذه بالفتوة ، ولكن على حال لا تزال النصوص التي بين يدينا عن مدلول الفتوة في هذا العصر قاصرة .

إذا انتقلنا بعد ذلك إلى العصر العباسي وجدنا كلمة « الفتوة » استعملت في أربعة معان :

فأولاً : كانت تستعمل للدلالة على المروءة من قبل وكرم وما إليهما ، من ذلك ما جاء في كتاب أدب النديم لكشاجم : أن زجلاً من أصحاب محمد بن عبد الله ابن طاهر دماه للطعام عنده دعوة احتفل لها ، فلما حضر محمد طالبه بالطعام فطله ، ليتكامل وجلاحق على ما أحبه من الكثرة والخفلة حتى تصرم أكثر النهار ، ومس محمداً الجوع ، فتنصص عليه يومه . وأراد محمد السفر فشيحه هذا الرجل حتى إذا دفا منه ليؤذعه قال له : « يا أمير الأمير بشيء ؟ » قال : « نعم ! تجعل طريقك في عودتك على محمد بن الحارث ، فاستأله أن يعطيك الفتوة . ففضي حتى دخل إلى محمد فقال له : « بعني إليك الأمين

لعمالي الفتوة . فضحك وقال : « يا غلام ! هات ما حضر » ، فأتى
بطبق كبير عليه ثلاثة أرغفة من أنظف الخبز وأتقاه ، وسكرجات وخل
وملح من أجود ما يتخذ من هذه الأصناف ، وابتدأ يأكل ، فجاءته فضيلة
باردة من مطبخه وتداركها الطباخ بطباخه وأحدث له بعض فتجان جام حلواً ،
فانتظم له أكل خفيف ظريف في زمان يسير وبغير احتشام وانتظار .

فهو يستعمل الفتوة في الكرم في سماحة من غير تكلف ، ومن هذا
القبيل ما قاله أبو البهاء في يزيد بن يزيد الشيباني يرثيه :

نعم الفتى فجمت به إخوانه	يوم البقيع حوادث الأيام
سهل القناء إذا حلت ببابه	طلق اليدين مؤدب الخدام
وإذا رأيت صديقه وشقيقه	لم تدر أيهما ذوو الأرحام

وثانياً — نرى الصوفية استحسنت كلمة « الفتوة » وما تدل عليه من
معاني النبل والسماحة ، فأدخلته في معجم كلماتها وعدته من فضائلها ، وأول
ما نجد ذلك في الرسالة القشيرية ، فقد عقد القشيري باباً سماه باب الفتوة ،
بجانب باب الحياء والصدق والحرية ، وقال في تعريفها : « أصل الفتوة أن
يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره » . ونقل عن القضايل أنه قال : « الفتوة
« الصنف عن عثرات الإخوان » . وقال بعضهم : « الفتوة ألا ترى لنفسك فضلاً
على غيرك » . وجروا على عادتهم في الأدب الرضوي فقالوا : « إن إبراهيم سمي
في القرآن فتى لأنه كسر الصنم ، وصنم كل إنسان نفسه ، فالتقى في الحقيقة
من خالف هواه ونفسه » وهكذا أحيا الصوفية كلمة « الفتوة » ، ونقلوا
عن كبارهم كلمات فيها . فالحارث المحاسبي يقول : « الفتوة أن تنصف ولا
تنصف » . وقال غيره : « الفتوة إظهار النعمة وإسرار المحنة » . وسئل
أحمد بن حنبل : ما الفتوة ؟ قال : « ترك ما تهوى لما تخشى ... الخ » .
ولهم في ذلك الحكايات الطريفة في الفتوة كمادتهم ، من ذلك أن صوفياً تزوج
امرأة ثم ظهر عليها الجدري قبل الدخول بها ، فتعاضى الصوفي حتى لا يجرح
شعورها ، فلما مات فتح عياله ، فقيل له في ذلك فقال : « لم أعم ، ولكن
تعامت حذراً من أن تحزن » ، فقيل له : « سبقت الفتيان » . ومن ذلك ما حكوه

أن إنساناً يدعى « الفتوة » خرج من نيسابور إلى بلدة نسا بخراسان ، فاستضافه رجل ومعه جماعة من الفتيان ، فلما فرغوا من أكل الطعام خرجت جارية تصب الماء على أيديهم ، فأبى الفتى النيسابوري وقال : « ليس من الفتوة أن تصب النساء الماء على أيدي الرجال » .

وحكوا أن جماعة من الفتيان زاروا فتى ، فدما غلامه ليقدم الأكل لهم ، فأبى الغلام ، فسأله الرجل : « لم أبطأت ؟ » فقال الغلام : « كان عليها نمل ، فلم يكن من الأدب تقديم السفرة إلى الفتيان مع النمل فيها ، ولم يكن من الفتوة طرد النمل عن السفرة ، فليئتُ حتى دبَّ النمل » . فقال له صاحب البيت : « قد دقت يا غلام في الفتوة » .

ولبت الصوفية بعد ذلك يتجادلون جدالاً ظريفاً في تفسير كلمة الشيخ ، هل ماب على الغلام أو مدحه ؟ وهل هذا العمل من الفتوة أولاً ؟ وهل الخوف من إيذاء النمل بالطرد يجب أن يراعى ولا يراعى الخوف من إيذاء الضيوف بالانتظار ؟ إلى غير ذلك .

وعقد الشيخ محي الدين بن العربي فصلاً طويلاً في كتابه الفتوحات المكية عنوانه : « معرفة مقام الفتوة وأسراره » ، قدمه كعادته بأبيات من الشعر فيها :

إن الفتوة ما ينفك صاحبها مقدما عند رب الناس والناس
إن الفتى من له الايثار تحلية فحيث كان فحصول على الراس
ما إن تزلله الأهوا بقوتها لكونه ثابهاً كالراسخ الراسي
لا حزن يحكمه لا خوف يشغله عن المكارم حال الحرب والباس
انظر إلى كسره الأصنام منفرداً بلا معين فذلك اللين القاسي
وقد بناه على قصة إبراهيم ، وأنه جاد بنفسه للنار إيثاراً للحق .

وعلى الجملة فقد أدخل الصوفية « الفتوة » في مذهبهم ، وصيغوها بصيغتهم ، وجعلوها مقاماً من مقاماتهم ، وملئت بها كتبهم ، وتقولوها من المعنى الدنيوي إلى المعنى الديني ، كالزهد والايثار وضبط النفس وحملها على الحق .
هما استتبع ذلك من المكاره .

ووجدنا الناس — ثالثاً — يستعملون الكلمة في نوع من الناس هم الشبان الأشداء الذين يتباهون بقوتهم ثم يهددون الناس في أموالهم وأنفسهم . ومن هذا القبيل ماجاء في الرسالة القشيرية من أن شقيق بن إبراهيم البلخي كان « يتفتى ويعاشر الفتيان » . وكان علي بن عيسى بن ماهان أمير بلخ ، وكان يحب كلاب الصيد ، فقد كتباً من كلابه ، فُسعي برجل أنه عنده — وكان الرجل في جوار « شقيق » — ، فطُلب الرجل فهرب ، فدخل دار شقيق مستجيراً ، ففضي شقيق إلى الأمير ، وقال : « خلوا سبيلي ! فان الكلب عندي أُرده إليكم إلى ثلاثة أيام » ، فخلوا سبيله ، وانصرف شقيق مهتماً لما صنع . فلما كان اليوم الثالث كان رجل من أصدقائه غائباً من بلخ رجع إليها ، فوجد في الطريق كلباً عليه قلادة ، وقال أهديه لشقيق فإنه يشتغل بالتفتي ، فحمله إليه ، فنظر شقيق فإذا هو كلب الأمير ، فسر به ، وحمله إلى الأمير وتخلص من الضمان ، فرزقه الله الانتباه ، وتاب مما كان فيه ، وسلك طريق الزهد ^(١) . ومن ذلك ماجاء من أن أحمد بن خضريه قال لامرأته : « أريد أن أتخذ دعوة أدعو فيها عيَّاراً شاطراً كان في بدم رأس الفتيان » ، والعيَّارون الشطار هم فئة ينطبق عليهم ما ذكرنا من اعترازهم بالقوة واستخدامها في التهديد والسلب والنهب .

ثم هناك نوع رابع تستعمل فيه الكلمة ، هو نوع من الفروسية المنظمة ، فقد اشتهرت ألعاب الفروسية في العصر العباسي ونظمت ، وكثر اللعب بالبنديق والخروج به لرمى الصيد . فقد ذكر الأغانى في سبب موت الشاعر أبي العبر أنه خرج إلى الكوفة ليرى بالبنديق مع الرماة من أهلها في آجامهم ، فسمعه بعضهم يقول قولاً سيئاً في علي فقتله ^(٢) . كما عتوا بلعب الكرة والصولجان والصيد والقنص . وقال الفخرى : « إن المعتصم كان ألحج الناس بالصيد ، بنى في أرض دجيل حائطاً طوله فراسخ كثيرة ، وكان إذا ضرب حلقة يضاقونها ، ولا يزالون يحدون الصيد حتى يدخلونه وراء ذلك الحائط ،

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٦

(٢) الرسالة القشيرية ٢٠ — ٩٣

فيصير بين الحائط وبين دجلة ، فلا يكون للصيد مجال ، فإذا انحصر في ذلك الموضع دخل هو وولده وأقربه وخواص حاشيته ، وتأقروا في القتل وتفرجوا ، فقتلوا ماقتلوا وأطلقوا الباقي ، وكانوا يعدون هذه الأنواع من صيد ورمي ونحوها من قبيل الفتوة .

على كل حال في العصر العباسي وبعده تمت الفتوة في مناحيها المختلفة ، وأهمها نومان : فتوة يصبح أن نسميها فتوة مدنية أو دنيوية ، وفتوة دينية أو صوفية . ويظهر أن النوعين كانا متميزين بعضهما عن بعض في نظمهما وتقاليدهما ، وهذا ما سنحاول أن نوضحه .

الفتوة المدنية : وهي — على ما يظهر — وليدة الفروسية والشجاعة ، ومن قديم عرف العرب بالشجاعة والفروسية ، وقالوا في ذلك الأشعار الكثيرة من أمثال معلقة عمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد ، وخلقوا لنا أدبا وافرأ في كل ما ينطق بالفروسية والشجاعة . وعنى المؤلفون بعد في جمعها وتصنيفها ككتاب « حلبة الفرسان وشعار الشجعان » لابن هذيل الأندلسي ، وقد طبعه مارسية سنة ١٩٢٢ بباريس ، وقد ذكر فيه الخيل وصناعتها والمسابقة بها ، والسيوف والزمامح والقسى والتبيل والدروع والترس وما إلى ذلك . وما قيل فيها من أشعار وآثار وغير هذا من الكتب كثير .

ولما جاءت الدولة العباسية تسلط العنصر الفارسي أولا والتركي ثانيا ، وكان لهم نظم في الفروسية غير النظم العربية البسيطة البدوية ، فتمسرت منهم إلى المسلمين . ورأينا المؤرخين يذكرون أن « الرشيد أول خليفة لعب بالصولجان ورمي بالنشاب في البرجاس » ، والكرة والصولجان من ألعاب الفرس كما يدل عليهما اسمهما . ورأيناهم يقولون في المعتصم إنه « غلب عليه حب الفروسية والتشبه بملوك الأماجم »^(١) ، وأنه « قسم أصحابه للعب الكرة »^(٢) . ومعلوم أن المعتصم أول من استعان بالأتراك في أعماله وقربهم إليه وجعلهم

(١) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٦

(٢) هامش تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٠

جنده ، واشتهر في العصر بالتفنن في الصيد والقنص ، وعدوه مما يدرب على الفروسية ويمرن على الصيد في السفر والجوع والعطش ، ويقوى على شدة التعب^(١) . واقتبسوا في ذلك من الفرس والأترك ، فعملوا الجوارح من الطير والكواسر من الفهود والكلاب ، ووضعوا الكتب في جودتها وصفاتها وطرق تعليمها وأمراضها وما يصلح كل واحد منها . وسائرهم الشعراء والأدباء في ذلك ، فأصبحنا نرى في كثير من دواوين الشعراء باباً خاصاً يسمى « باب الطرد » وهو الصيد ، وقالوا الأشعار الكثيرة في وصف الفهود والكلاب والباز والصقر ونحوها ، ورويت القصص الكثيرة في أحداث الفروسية ، وقارن الكتاب بين فروسية العرب والفرس والترك وغيرهم مما ليس هنا مجاله ، ووضعوا القواعد لتعليم الفروسية فقالوا — مثلاً — إنه يجب أن يتدرب بالخفة في الوثوب والنزول ، ثم يتدرب على ركوب الفرس العربي العريان بلا عدة سوى الرسن . قال المتنبي في وصف أمثالهم :

فكأنها خُلِقَتْ قياماً فتحتم وكأنهم ولِدُوا على صَهَوَاتِهَا .
ثم يعمود ركوبها على اختلاف أنواع سيرها ، ثم الصيد عليها وهكذا . وكذلك وضعوا التعاليم للقسي والنشاب والتروس وما إليها .

وكانت الوقائع بين المسلمين والروم في الثغور منشأ لظهور ضروب من الفروسية تستدعي الإعجاب ، كما كانت الحروب الصليبية مصدراً كبيراً كذلك . وفي كتاب « الاعتبار » لأسامة بن منقذ الشيرازي ، و « الروضتين » لأبني شامة ، و « سيرة صلاح الدين » لابن شداد أمثلة كثيرة من هذا الضرب تأخذ باللب ، لولا خوف الإطالة لأثبت بأمثلة منها .

كما اشتهر في هذه العصور قوم من الاسماعيلية بهذه الفروسية . جاء في كتاب « آثار الأول » ، بعد أن ذكر قصة من فروسية بهرام : « ومثل هذا في المعنى رجال ببلاد الاسماعيلية ، ويسمون رجال الدعوة معدون لمثل هذا ، فإن الرجل منهم أو الرجلين يغني عن حركات الجيوش الكثيرة ، ويقال لهم في بلاد الاسماعيلية وفي بلاد الفرنج « الحشيشية » ، وعند أهل الاقاليم

(١) آثار الأول ، هامش تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٤

العداوية . وهم قوم على دين الاسلام ، وقد كانت للملوك الاسلامية بهم عناية كبيرة ، وفي زماننا عنى بهم الملك الظاهر وسيرهم في الأشغال الكبار فقصوها مع الفرنج والتتار وفي قلاع الاسماعيلية في زماننا هذا ألف بهرام » (١) .

ويظهر أن هذه الفروسية بشعائرها كانت سببا في نشأة « الفتوة » بهذا المعنى ، وقد وضعت لها نظم وتقاليد ؛ يدل على ذلك عبارة قيمة وردت في تاريخ ابن الأثير في خلافة الناصر لدين الله العباسي الذي تولى من سنة ٥٧٥ إلى سنة ٦٢٢ هـ ، وحى : « وجعل [الناصر] جل همه في ربي البندق والطيور المناسب وسراويلات الفتوة ، فأبطل الفتوة في البلاد جميعها إلا من يلبس منه سراويل يدعى إليه . ولبس كثير من الملوك منه سراويلات الفتوة ، وكذلك أيضاً منع الطيور المناسب لغيره إلا ما يؤخذ من طيوره ، ومنع الرمي بالبندق إلا من ينتمى إليه ، فأجابه الناس بالعراق وغيره إلى ذلك إلا إنساناً واحداً يقال له ابن السقت من بغداد ، فإنه هرب من العراق ولحق بالشام ، فأرسل إليه [الناصر] يرغبه في المال الجزيل ليرى عنه وينسب في الرمي إليه فلم يفعل ، فبلغني أن بعض أصدقائه أنكر عليه الامتناع من أخذ المال ، فقال : يكتمني خفراً أن ليس في الدنيا أحد إلا يزى الخليفة إلا أنا ، فكان غرام الخليفة بهذه الأشياء من أعجب الأمور » (٢) .

ما سراويل الفتوة ؟ وما شكلها ؟ وما نظام الفتوة الذي وضعه ؟ لا أعرف تفصيل ذلك .

وقد ذكر المقرئ في كتابه السلوك عبارة تشبه هذه في خلافة الناصر ، وزاد عليها بأن من ضمن هذه الشعائر شرب كأس الفتوة .

وقد ذكروا أن كأس الفتوة هذه ليست نبيذاً ولا خمرأ ، وإنما هي ماء وملح .

(١) آثار الاول ، ص ١٧٥ ، ١٧٦

(٢) تاريخ ابن الأثير ، ج ١٢ ، ص ١٨١

ومن هذا القبيل أعني الفتوة المدنية ما يروى أن ابن جيوس الشاعر المشهور المتوفى سنة ١٧٣ هـ — وكان متصلاً ببني مرداس بحلب وكان أميراً — وكان يلقب بأمير الفتيان وإن لم أعر على سبب لتلقيه بهذا اللقب ^(١).

أما الفتوة الصوفية فقد تمت كذلك على توالي العصور ، وخير المصادر التي بين أيدينا تشرح حالها ومظاهرها رحلة ابن بطوطة ، الذي ولد في طنجة سنة ٧٠٣ هـ وساح في مصر وفارس والشام وجزيرة العرب والصين والهند وأواسط أفريقيا وأسبانيا .

وقد أكثر ابن بطوطة من ذكر نظام الفتيان في سياحته في الأناضول ، وشرح هذا النظام في أول كلامه عليه ، فقد جاء في الرحلة عنوان « ذكر الأخية الفتيان » فقال : « واحد الأخية أخى على لفظ الأخ إذا أضافه المتكلم إلى نفسه ، وهم بجميع البلاد التركمانية الرومية (الأناضول) في كل بلد ومدينة وقرية ، ولا يوجد في الدنيا مثلهم أشد احتشالاً بالغباء من الناس ، وأسرع إلى الطعام وقضاء الحوائج والأخذ على أيدي الظلمة ، وقتل الشرط ومن لحق بهم من أهل الشر : والأخى عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأغراب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم ، وتلك هي الفتوة أيضاً ، ويبني زاوية ويجعل فيها الفرش والسرير وما يحتاج إليه من الآلات ، ويخدم أصحابه بالتهار في طلب معاشهم ، ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترطون به الفواكه والطعام ، إلى غير ذلك مما ينفق في الزاوية . فان ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم ، وكان ذلك ضيافته لديهم ، ولا يزال عندهم حتى ينصرف ، وإن لم يرد وارد اجتمعوا هم على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقعوا وانصرفوا إلى صناعاتهم بالغدو ، وأتوا بعد العصر إلى مقدمهم بما اجتمع لهم ويسمون بالفتيان . ولم أر في الدنيا أجمل أفعالا منهم ،

(١) انظر يتيمة الدهر قشماي ، فيها شرح في وصف فتيان العصر ، وانظر كذلك العتي رئيس الفتيان بمرقد ، على هامش ابن الاثير ، ج ١١ ، ص ٣٩

ويشبههم في أنفالم أهل شيراز وأصفهان ، إلا أن هؤلاء أحب في الوارد والصادر ، وأعظم إكراماً له وشفقة عليه » (١) .

وقد ذكر ابن بطوطة أيضاً أن أحد شيوخ الفتيان الأخية — وهو من الخزازين — دماه فاستضعفه ، ثم تبين أنه « أخى » وأصحابه نحو مائتين من أهل الصناعات ، وقدموه على أنفسهم وبنوا زاوية للضيافة ، وقد ذهب معه ابن بطوطة هو وأصحابه ، وقال في وصف ما شاهده : « فوجدنا الزاوية حسنة ، مفروشة بالبسط الرومية الحسان ، وبها الكثير من ثريات الزجاج العراقى وقد اصطف في المجلس جماعة من الشبان ، ولباسهم الأقبية وفي أرجلهم الخفاف ، وكل واحد متحزم على وسطه بسكين في طول ذراعين ، وعلى رءوسهم قلانس بيض من الصوف ، بأعلى كل قلنسوة قطعة موصولة بها في طول ذراع وعرض إصبعين ، فإذا استقر بهم المجلس نزع كل واحد منهم قلنسوته ووضعها بين يديه ، وتبقى على رأسه قلنسوة أخرى من الزردخاني وسواه حسنة المنظر ، وفي وسط مجلسهم شبه مرتبة موضوعة للواردين . ولما استقر بنا المجلس عندهم ، أتوا بالطعام الكثير والفاكهة والحلوى ، ثم أخذوا في الفناء والرقص ، فراقنا حلهم ، وطال عجبنا من سماحهم وكرم أنفسهم ، وانصرفنا عنهم آخر الليل وتركناهم بزوايتهم » . وهكذا ظل ابن بطوطة يذكر في سياحته في الأناضول أنه كان يسأل حين يزور البلد عن الأخية والفتيان ، وأن الفتيان كانوا يتنازعون على ضيافته ، وأنهم يحتكئون أحياناً إلى القرعة ، وأنهم إذا أضافهم جماعة من الفتيان أدخلوهم الحمام ، فإذا خرجوا منه أتوهم بطعام وحلوى وفاكهة ، وبعد القراغ من الأكل يقرءون القرآن . ثم يأخذون في السماع والرقص . وقد ذكر ذلك عدة مرات في رحلته (٢) .

وذكر ابن بطوطة الأخية في موضع آخر فقال : « لما دخلنا الزاوية وجدنا النار موقدة ، فزعت ثيابي ولبست ثياباً سواها ، وأتى الأخي بالطعام

(١) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٧٢

(٢) انظر رحلة ابن بطوطة ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٩

والفاكمة وأكثر من ذلك . فله درهم من طائفة ما أكرم نفوسهم وأشد إيثارهم ، وأعظم شفتهم على الغريب ، وألطفهم بالوارد وأحبهم فيه ، وأجملهم احتفالاً بأمره ، فليس قدوم الإنسان الغريب عليهم إلا كقدومه على أحب أهله إليه » (١) .

يؤخذ من هذا كله أنه في بلاد الأناضول وما جوارها كان في كل بلد جماعة من الفتيان ، يعيشون عيشة اشتراكية من ناحية المال ، فكل ما جمعه أحد من عمله أو صناعته دفعه لرئيسهم وهو « الأخي » وهو يتفق عليهم ، وهم يعيشون في زاوية عيشة دينية مريحة ، فيها ذكر وفيها تلاوة قرآن وفيها غناء وفيها رقص ، وأن هذا إنما يكون لمن ليس لهم أسرة ، فهم عزاب أو نحوهم ، وليسوا يعيشون فقط لأنفسهم ، وإنما يعيشون كذلك للضيوف واللبائس والفقير .

وكانوا يلبسون كذلك لبسة خاصة شأن الصوفية ، فشيوخهم يلبسون لبسة ينسبون لها شيخاً عن شيخ حتى تصل إلى الإمام على بن أبي طالب (٢) . وكان من انتشارها أن كثرت استعمالها وتحدث الناس بها ، وتجادل العلماء في شأنها .

بدل على ذلك استفتاء رفع إلى ابن تيمية المتوفى سنة ٨٢٨ ، وبقي السؤال ضموه على الفتوة ونظامها ، فقد سئل عن « جماعة يجتمعون في مجلس ، ويلبسون الشخص منهم [لباس الفتوة] ، ويدبرون بينهم في مجلسهم شربة فيها ملح وماء ، ويشربونها ويرغمون أنها من الدين . . . ويقولون إن رسول الله ألبس على ابن أبي طالب لباس الفتوة ، ثم أمره أن يلبسه من شاء ، ويقولون إن هذا اللباس أزل على النبي (ص) في صندوق ، ويستدلون عليه بقوله تعالى : « يا بني آدم قد أنزلنا عليك لباساً يوارى سوءاتكم » . فهل هو كما زعموا ، أو هو كذب واختلاق ؟ ومنهم من ينسب ذلك إلى الخليفة

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩١

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٠

الناصر لدين الله عن عبد الجبار، ويزعم أن ذلك من الدين . فهل لذلك أصل أم لا ؟ وهل الأسماء التي يسمى بها بعضهم بعضاً من اسم الفتوة وروءس الأحزاب والزعماء لها أصل أم لا . . . ويقوم رئيس القوم إلى الشخص الذي يلبسونه ، فيتزع عن اللباس الذي يلبسه ويلبسه الذي يزعمون أنه لباس الفتوة . فهل هذا جائز أم لا ؟ . . . وهل للفتوة أصل في الشريعة أم لا ؟ . . . وهل أحل أحد من الصحابة أو من التابعين أو من بعدهم من أهل العلم هذه الفتوة المذكورة ؟

وقد أجاب ابن تيمية عن هذه الأسئلة فقال إن لباس الفتوة وإسقاء الملح والماء باطل لا أصل له ، ولم يفعل هذا رسول الله ولا أحد من أصحابه ، ولا علي بن أبي طالب ولا غيره ولا من التابعين — والإسناد الذي يذكرونه من طريق الخليفة الناصر إلى عبد الجبار إلى ثمامة ، فهو إسناد لا تقوم به حجة وفيه من لا يعرف . . . وما ذكر من نزول هذا اللباس في صندوق هو من أظهر الكذب باتفاق العارفين بسنته ، واللباس الذي يورى السوء هو كل ما ستر العورة من جميع أصناف اللباس المباح ، أنزل الله هذه الآية لما كان المشركون يطوفون بالبيت عراة ويقولون : ثياب عصينا الله فيها لا فطوف فيها ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وأنزل قوله : « خذوا زينتكم عند كل مسجد » — والكذب في هذا أظهر من الكذب فيما ذكر من لباس الخرقه ، وأن النبي (ص) تواجد حتى سقطت البردة عن رداءه ، وأنه فرق المحرق على أصحابه الخ . . .

وأما الشروط التي يشترطها شيوخ الفتوة ، فما كان مما أمر الله به : كصدق الحديث وأداء الأمانة وأداء الفرائض واجتناب المحارم ونصر المظلوم وصلة الأرحام والوفاء بالعهد ، أو كانت مستحبة : كالغفو عن الظالم واحتمال الأذى وبذل المعروف ، وأن يجتمعوا على السنة ، ويفارق أحدهما الآخر إذا كان على بدعة ونحو ذلك . فهذه يؤمن بها كل مسلم ، سواء شرطها شيوخ الفتوة أو لم يشترطوها — ، وما كان منها مما نهى الله عنه ورسوله : مثل التحالف الذي يكون من أهل الجاهلية أن يصادق كل صديق الآخر

في الحق والباطل ، ويعادى عدوه في الحق والباطل ، وينصره على كل من يعاديه ، سواء كان الحق معه أو مع خصمه ، فهذه شروط تحمل الحرام وتحرم الحلال ، وهي شروط ليست في كتاب الله ، فهو باطل .

ثم قال ابن تيمية : وأما لفظ « التقى » فعناه في اللغة « الحدث » ، كقوله تعالى : « إنهم فتية آمنوا بربهم » ، وقوله تعالى : « قالوا سمعنا فقي يذكرهم يقال له إبراهيم » . لكن لما كانت أخلاق الأحداث اللين ، صار كثير من الشيوخ يعبرون بلفظ الفتوة عن مكارم الأخلاق ، كقول بعضهم : « الفتوة أن تقرب من يقصيك ، وتكرم من يؤذك ، وتحسن إلى من يسئ إليك سماحة لا كظا ومودة لا مسaire » . وقول بعضهم : « الفتوة ترك ما تهوى لما تخشى » . وأمثال ذلك ، فهذه أمور حسنة مطلوبة محبوبة سميت فتوة أم لم تسم .

وأما لفظ الزعيم فإنه مثل لفظ الكفيل والقييل والضمين ، قال تعالى : « ولن جاء به جمل بعير وأنا به زعيم » ، فمن تكفل بأمر طائفة فإنه يقال هو زعيمهم ، فإن كان قد تكفل بخير كان محموداً على ذلك ، وإن كان شراً كان مذموماً على ذلك . وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تنحزب أي تصير حزباً ، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم ، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا : مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل ، والإعراض عن من لم يدخل في حزبهم سواء أكان على الحق أو الباطل ، فهذا من التصرف الذي ذمه الله تعالى ورسوله ، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف ونهيا عن الفرقة والاختلاف ، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان .

هذه خلاصة الفتوى ، وهي ترينا صورة من جماعة الفتوة وتقاليدهم وتعاليمهم وحركة رجال الدين المعارضين لهم ^(١) .

(١) هذه هي فتوى ابن تيمية باختصار ، وقد وددت الرسالة ضمن رسائل ابن تيمية طبعة النصار .

وهذان النوعان من الفتوة — أعنى الفتوة الصوفية والفتوة المدنية — ظلا يملان ويطوران إلى عصرنا هذا : فالفتوة الصوفية تحولت في تركيا إلى قوة دينية ، كالولاية النقشبندية تناهض قوة السلاطين السياسية ، حتى أبطلتها تركيا في ثورتها الحديثة . وتحولت في الشرق إلى خانقاه وتكايا أصبحت فيها بعد ماوى للعجزة ومن يريد أن يعيش عيشة عزلة عن العالم ، ففقدت بذلك معناها الأول ، وتحول معناها من قوة إلى ضعف ومن مجدة إلى خمول .

والفتوة المدنية ، وأعنى بها الفروسية وما إليها ، ظلت في العصور المختلفة — ولا سيما في مصر — طوال هذه العصور حتى عصر الجبرتي فيحدثنا هذا المؤرخ أن الأمراء والعساكر في مصر كانوا ينقسمون بعد الفتح العثماني إلى فريقين : قوم ينتسبون إلى ذى الفقار ويسمون الفقارية ، وآخرون إلى قاسم ويسمون القاسمية . وكان أكثر العثمانيين فقارية ، وأكثر الشجعان المصريين قاسمية ، كما انقسموا من قبل إلى سعد وحرام . واتخذوا لذلك شارات : فالفقارية اتخذت البياض شعاراً في الثياب والركاب حتى أوائى المأكولات والمشروبات ، والقاسمية اتخذت شعارها الحمرة في كل شيء من ذلك . وكان بين الفريقين من الفروسية والألعاب والقتال ما كثر ذكره في الجبرتي وغيره . ويقول الجبرتي أيضاً إن القرن الثاني عشر استهل وأمرء مصر فقارية وقاسمية ^(١) ، وإن كنت لم أعثر على تسمية هذه الأعمال بالفتوة .

ولقد أدركنا لهدنا في صيانا في كل خط وناحية من أخطاط القاهرة ونواحيها جماعة من الشباب يسمون « الفتوات » ، وهم من أرباب الصنائع والمهن الفقيرة عادة ، ومن يلبسون الجلاليب الزرقاء ويتعممون على « الطاقية » « باللاسة » ، قد عرفوا بالقوة الجسمية والشجاعة والفتوة ، وعلى رأسهم زعيمهم ، وبينهم وبين « فتوات » الخط الآخر نزاع غالباً . وقد يخرج « فتوات المنشية » لمحاربة « فتوات الحسينية » في جبل المقطم بالطوب والحجارة والصصى ، وقد يقع بينهم جرحى وقتلى ويد ذلك يوماً ما بعده ، ويكون بين فتوات الحيين « تار » . وقد ينتج من ذلك أن فتوات الحسينية

(١) انظر تاريخ الجبرتي ، ج ١ ، ص ٢٢ وما بعدها .

— مثلاً — يعلون بزفة لأحد فتيان المنشية ، فيترصدون لهم حتى إذا خرجت الزفة تعرض لها الأعداء ، وأعملوا فيها الضرب والتخريب .
وقد قضت الحكومات النظامية على هذه الأعمال .

وحينذا لو سمي نظام الكشف باسم « نظام الفتوة » ، فكنا بذلك قد أعدنا ذكريات العهد القديم وأحيينا اسماً تاريخياً حي في الاسلام قروناً طويلة .
ونورد هنا ثبناً لشجرة إسناد الفتوة يسلسلونها إلى علي بن أبي طالب ، كما يرويها رجال الفتوة ، وبعض الأسماء غير معروفة لنا وتحتاج إلى تحقيق ، وهي :

علي بن أبي طالب
سلمان الفارسي
صفوان بن أُمية
حذيفة بن اليمان
المقداد بن الأسود
أبو العز النوبي ؟
الحسن البصري
الحافظ الكندي ؟
عوف الكفائي ؟
أبو مسلم الخراساني
الشريف أبو العز
هلال النهابي ؟
بهرام الديلمي
روضة الفارسي
الأمير حسان بن ربيعة المخزومي
الأمير جوشن الفراء
أبو الحسن النجار
أبو الفضل بن الترهان ؟

النعمان سلمان ؟
 |
 شبل
 |
 الفضل بن زياد القارسي
 |
 الفضل
 |
 الملك أبو كاليجار
 |
 الملايمراوى ؟
 |
 ناصر الدين بن أبي نعيمة ؟
 |
 أبو علي الصوفي
 |
 صفي العلوي
 |
 نصيب بن النين ؟
 |
 أبو الحسن بن الشاربان ؟
 |
 أبو بكر الجعيس ؟
 |
 عمر الهاشمي - وعبد الله بن القير ؟
 |
 علي بن دهم
 |
 عبد الجبار بن صالح
 |
 الخليفة الناصر لدين الله

أحمد أمين

كافور الاخشيدى

للكفور عيسى ابراهيم عيسى

أستاذ التاريخ الاسلامى بكلية الآداب

١ — كافور منزول الى أنه عهد البه بالوصاية على أنومور :

ولد أبو المسك كافور البنى أو اللابى ^(١) ، بين سنة ٢٩١ هـ (٩٠٤ م) و ٣٠٨ هـ وقد بدأ حياته مملوكا فقيرا ، وسرعان ما ترقى فى بلاط الاخشيد ، فأصبح مربيا لأولاده ، وقائدا من قواده . واليه آلت الوصاية على ابيه أنوجور ^(٢) وأبى الحسن على ، فاستبد بالسلطة ، ثم أصبح واليا شرعيا على مصر والشام والحجاز ، كما كان نصيرا للعلوم والآداب ، وصديقا لأبى الطيب المتنبى ، أشهر شعراء عصره . وقد أثار كل هذا اهتمام مؤرخى العرب ، فأولوه شيئا كثيرا من الأعجاب والاطراء . ولكافور أهمية خاصة بين ولادة مصر ، وذلك لصده الفاطميين — الذين قامت دولتهم فى بلاد المغرب — والحدائين فى حلب ، ثم لمحافظته على ذلك التراث الذى خلفه الأخشيد مؤسس الدولة الاخشيدية فى مصر سنة ٣٢٣ هـ (٩٣٥ م) .

كان كافور دميم الخلقة الى حد كبير ، وصفه ابن خلكان ^(٣) فقال :
« كان أسود اللون شديد السواد بصاصا » ^(٤) . وقال صاحب كتاب « الصبح المنبى عن حبيبة المتنبى » : « كافور هذا عبد أسود خصى ،

(١) نسبة إلى مدينة اللاب مسقط رأسه ، ببلاد النوبة .

(٢) أو أنوجور (بفتح الالف) ، ومثناها بالريية عمود على ما ذكره ابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٥٥ .

(٣) كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٣١ .

(٤) بصاص : وصف من بنى بمعنى برق ولمع وتلألأ .

منقوب الشفة السفلى ، بطين قبيح ، مشقوق القدمين ، ثقیل البدن . وقد روى ابن سعيد ^(١) نقلا عن كتاب « العيون الدعج في حلی دولة بنی طنج » لابن زولاق ، المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، أن كافورا لما جرى به الى سوق الرقيق بمصر ^(٢) ومعه أسود آخر ، تمنى ذلك الأسود الآخر أن يباع لطباخ ، حتى يظل طوال حياته شعبان مما في المطابخ ، وتمنى كافور ملك مصر ، فحقق الله أمنية كل من الرجلين . ولما قبض كافور على زمام الأمور مر يوما في السوق ، فرأى الأسود الآخر في ثياب المطابخ ، فقال لبعض خاصته : « أدرك كل واحد ما أمته » .

ويكنى كافور « أب المسك » ، وقد أطلقت هذه الكنية عليه من قبيل التليح والمشاكلة ، لأن المسك أسود ، وكان كافور كذلك . وكثيرا ما يستعمل العرب ذلك . قال عنزة العبسي :

فإن أك أسوداً فإسك لوني وما لسواد جلدي من دواء
ولكن تبعد الفحشاء عني كبعد الأرض من بُعد السماء
ومن الدابة اطلاق لفظ كافور عليه ، لأن الكافور أبيض ، وكان هو أسود اللون .

اشترى محمد بن طنج الأخشيد كافورا سنة ٣١٢ هـ من زيات يدعى محمود بن وهب بن عباس ، بمائة عشر دينارا ^(٣) ، أى أقل من عشرة جنيهات . وذهب بعض المؤرخين الى أن الاخشيد لم يشتره بالمال ، وإنما أرسل اليه هدية ، فوسم فيه الذكاه ، واحتفظ به ، ورد الهدية الى صاحبها . وسواء اشترى الاخشيد كافورا أم لم يشتره ، فقد تربى في داره تربية عالية ، وأظهر من المزايا ما حجب فيه مولاه . من ذلك ما يروى من أن الاخشيد قد جرى له بعد أن آلت ولاية مصر إليه [سنة ٣٢٣ هـ] بفيل وزرافة ، فمال جميع

(١) المغرب في حلی المغرب ، ص ٤٩

(٢) أى القسطنطينية والمسكر .

(٣) ابن خلكان : كتاب وفیات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٣١

العبيد والخدم بأبصارهم إليهما ، على أن عين كافور لم تبرح عين مولاه ، حتى لا يذشعل بما يلهمه عن إجابته إذا هو احتاج إليه ، فأعجب به الاخشيدي ، واختصه من بين عبيده ، وأولاه ثقته ، وأعتقه ، وأخذ رقيه في بلاطه ، لعقله وحسن تربيته ، وجعله من كبار قواده ، وعهد إليه في تربية ولديه أبي القاسم أنوجور وأبي الحسن على .

وقد أعاد الاخشيدي النظام والسكينة ، ووطد مركزه في مصر والشام ، وصدد الفاطميين عن مصر ، وكانوا قد عادوا لغزوها . فأرسل عبيد الله المهدي أول خلفائهم ببلاد المغرب ، جيشا من المغاربة إلى هذه البلاد [سنة ٣٠٩ هـ] ، فاستولوا على الاسكندرية ، وواصل السير في الوجه البعري ، ولكنه هزم وعاد أدراجه . وفي سنة ٣٠٧ هـ [٩١٩ م] غزا الفاطميون هذه البلاد ، فاستولوا على الاسكندرية ، وساروا إلى الجزيرة ، فحلت بهم الهزيمة ، وأحرق كثير من مراكزهم . واستمرت الحملة الفاطمية الثالثة على مصر ثلاث سنوات [٣٢١ — ٣٢٤ هـ] ، حدثت فيها مناوشات بين جند الفاطميين والمصريين ، وانتهت بمهادنة الصلح .

على أن هذا الصلح لم يطل ، اذ تخبرنا الكندي ^(١) عن حدوث عدة مواقع بين الفريقين في عهد ولاية الاخشيدي الثانية [رمضان سنة ٣٢٣ — جمادى الثانية سنة ٣٢٤] ، وانضمام بعض زعماء المصريين الى جيش المغاربة الذي دخل الاسكندرية ، فأرسل اليهم الاخشيدي جيشا هزمهم ، وأرغمهم على العودة الى بلادهم .

وعلى الرغم من صد غزوات الفاطميين عن مصر في السنوات ٣٠٩ و ٣٠٢ و ٣٠٧ — ٣٠٩ و ٣٢١ — ٣٢٤ هـ ، فقد صادفت الدعوة للبيت العلوي نجاحا عظيما في هذه البلاد ، لأن الفاطميين كانوا يدمجون في صفوف جندهم دعاة اندسوا بين المصريين ، ونشروا بين كثير منهم عقائد المذهب

(١) كتاب الولاة ، ص ٢٨٣ — ٢٨٥ ، ٢٨٧

الفاطمي وكان للخلفاء الفاطميين أتعسهم نصيب وافر في تشجيع هذه الدعوة . فقد روى عريب بن سعد القرطبي ^(١) قصيدة أرسلها إلى مصر أبو القاسم الفاطمي ، الذي ولي الخلافة بعد أبيه عبيد الله المهدي ، وتلقب بالقائم ، شاد فيها بذكر بيته والبلاد التي فتحها . وقد أرسلت نسخ من هذه القصيدة إلى الخليفة العباسي المقتدر ، فأمر الصولي الشاعر المشهور أن ينظم قصيدة أخرى يرد بها على أبي القاسم ، ويدحض قوله ، فنظم قصيدة على وزنها ورويها يقول فيها :

ولو كانت الدنيا مطيعةً وراكب
لكان لكم منها بما حزنكم الدَّنب
فقال أحد المغاربة : « إن أحسن جزء في الطاووس هو ذنبه » .

وقد شبه الصولي الدنيا بطائر ومطية ، وإنما قصد من ذلك أن يقلل من شأن البلاد التي فتحها أبو القاسم الفاطمي . وهناك تشابه بين استعمال لفظ الطائر في هذا البيت ، والعبارة التي أثرت عن هارون الرشيد ، في تشبيه بلاد المغرب فيها بذب الطائر .

وكتب القائم إلى الاخشيد بيده كتاباً دونه ابن سعيد في كتابه « المغرب ، في حلى المغرب » ^(٢) ، وإنما فعل ذلك رغبة منه في أن تفعل سياسة اللين والمسالم ما لا تفعله سياسة العداوة والحرب ، التي فشل فيها هو وأبوه من قبل .

ولا شك أن النزعة السياسية والمذهبية في مصر قد أصبحت منذ أيام الاخشيد في جانب الفاطميين ، وقد قيل ان القائم الفاطمي تسلم من الاخشيد كتاباً يعرض فيه زواج ابنته من المنصور بن القائم ولي عهده ، وإن القائم قرأ هذا الكتاب على أنصاره ، فأشاروا عليه بالقبول . فكتب الخليفة الفاطمي بذلك إلى الاخشيد ، وبعث إليه بصدقها مائة ألف دينار . على أن الاخشيد استقل هذا المال ، ولم يلبث أن انشغل بحرب ابن رائق . ثم مات

(١) ص ٨٣ تاريخ الطبري ، ص ٨٣

(٢) ص ٢٥ — ٢٦ . انظر أيضاً كتاب « الفاطميون في مصر » لدولف .

الآخشيذ والقائم الفاطمي ، واشتغل ابنه المنصور بقمع الثورات الداخلية التي قامت في بلاده ، ولم يفكر في غزو مصر . وبذلك لم تتم مسألة الزواج ، وانصرف الفاطميون عن غزو مصر .

هذا فيما يختص بعلاقات مصر بالفاطمين . أما علاقتها بالخلافة العباسية ، فقد سادت صلة الوفاق بين الآخشيذ والخلافة إلى سنة ٣٢٨ هـ ، حين تبدلت هذه الصلة بمسير محمد بن رائق الخزري إلى الشام يريد مصر بتقليد من الخليفة ، مما حدا بالآخشيذ إلى إلغاء الخطبة للخليفة العباسي ، وذكر اسم الخليفة الفاطمي محل اسمه في الخطبة ، أو على الأقل إلى وقف الدعوة للخليفة العباسي ردحا من الزمن .

وفي هذه السنة وقعت الحرب في العريش بين الآخشيذ وابن رائق ، الذي استولى على دمشق من قبل فضى ابن رائق منهزما إلى الرملة ، وعلى الرغم من قتل عبيد الله بن طنج أخى الآخشيذ ، فقد عقد الصلح على ما يجب ابن رائق ، فتقلد ولاية الأراضى الشامية الواقعة شمالي الرملة ، وتعهد الآخشيذ أن يدفع إليه ١٤٠,٠٠٠ دينار جزية سنوية ، مما حدا ببعض المؤرخين إلى أن يعد عقد الآخشيذ الصلح على هذه الصبورة ، مع انتصاره على خصمه ، دليلا على ضعف سياسته .

على أننا نرى في عمله هذا ما يبرره نظرا للأحوال التي كانت تحيط به ، لأنه كان يخشى أن تواصل الخلافة العباسية الحملات عليه ، على الرغم من انتصاره في هذه المرة ، ولأنه كان يخشى خصما آخر يهدده من ناحية مصر الغربية ، وهو الخليفة الفاطمي .

على أن وفاة ابن رائق بعد الصلح بسنتين قد أعادت إلى حوزة الآخشيذ كل بلاد الشام من غير حرب ، ودخلت مكة والمدينة تحت سيادة مصر ، فأصبح الآخشيذ من القوة بحيث يستطيع أن يأمر عماله وقواده بالاعتراف بولاية ابنه أنوجور .

غير أن الأمر لم يكن قد استتب للاخشيد بعد ، لخروج العلويين عليه في مصر ، ومناوأة الحمدانيين الذين استولوا سنة ٣٣٣ هـ على قنسرين والعواصم ، ووقعت حلب في يد الحسين بن سعيد بن حمدان صاحب الموصل ^(١) . ثم سار الاخشيد إلى الشام ، فاتهز ابن السراج العلوي ^(٢) هذه الفرصة ، وسار إلى الصعيد ، ونهب بعض بلاده . ولكن قوته لم تكن بالقى تدبيل دولا وتقيم أخرى . فسرطان ما سار إلى برقة ، ودخل في سلطان الخليفة الفاطمي ^(٣) .

وقع الخليفة المتقي المنكود الحظ بين شر الحمدانيين بالموصل ، وقد استفصل أمرهم ، وبين تنازع السلطة بين توزون والبريدى ، وقد قوى بطشهما ، فلم يجد بدا من الاستنجاد بالاخشيد ، الذي جاء لتخليص حلب من الحمدانيين . وبعد أن تم للاخشيد ما أراد ، لقي الخليفة على نهر القرات في الجهة المقابلة لمدينة الرقة ، وعرض عليه البقاء معه بالشام ، أو الذهاب إلى مصر . غير أن الخليفة قد خشي غضب أمراء الأتراك إذا أقدم على تنفيذ هذا المشروع ، ولم يستطع أن يقبل من الأخشيد مددا حريبا ، واكتفى بحجزه من المال ، ذهب كله إلى أيدي رجال حاشيته . وأخيرا أكد الخليفة للاخشيد وفاءه وشكره ، وأقره على ولاية مصر والشام هو وأولاده من بعده ثلاثين سنة . ودارت المفاوضات بين الاخشيد وبين توزون القائد التركي ، الذي تعهد بحماية الخليفة ، فأغتر بهذا العهد ، وعاد إلى بغداد ، وسار الاخشيد إلى مصر . وسرطان ما خلق توزون الخليفة ، ولم يرع لعهد حرمه ، وسمل ^(٤) عينيه . يقول المسعودى ^(٥) : « فبكى المتقي ، وصاح النساء والخدم لصياحه ، فأمر توزون بضرب الدباب حول المضرب ، فحفي صراخ الخدم ، وأدخل إلى الحضرة مسمول العينين ، وأخذ منه البردة والقضيب والخاتم ، وسلمها إلى المستكفي بالله ، وبلغ ذلك القاهرة فقال : قد صرنا بحقيق محتاج إلى ثالث ، يعرض بالمستكفي بالله » .

(١) النجوم الزاهرة لأبني المعاصرين ، ج ٣ ، ص ٢٨٠ .

(٢) هو محمد بن يحيى بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن موسى بن علي بن أبي طالب .

(٣) كتاب الولاية للسكندى ، ص ٢٩١ .

(٤) عمل العين فثأها بمجديدة عمارة .

(٥) مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٥٣٢ .

لم يكن مركز الاخشيد توطد بعد في بلاد الشام ، ولا سيما بعد أن سار سيف الدولة الحمداني إلى حلب سنة ٣٣٣ هـ . فملكها ، وهرب إلى مصر يأنس المؤنسي الخصى ، الذي وليها من قبل الاخشيد ^(١) فأرسل الاخشيد جيشاً لمحارجه بقيادة كافور ومعه يأنس ، فتقابلوا مع الحمدانيين عند الرستن ^(٢) الواقعة على نهر العاصي ، الذي يمر بالقرب من حماه ، غلبت الهزيمة بالمصريين وأسروا منهم أربعة آلاف ، عدا القتلى والعرق . وتقدم سيف الدولة يريد دمشق ، فسار إليه الاخشيد بنفسه في جيش كثيف ، هزمه الحمدانيون في قنسرين ^(٣) . على أن الاخشيد قد انهر فرصة انشغال العدو بجمع الغنائم واقتسامها ، فأطلق عشرة آلاف من صناديد جنده ، فبددوا شمل العدو ، ودخل الاخشيد حلب حاضرة الحمدانيين ، واسترد دمشق . إلا أنه — على الرغم من انتصاره — تصالح مع الحمدانيين على أن يترك لهم حلب وما يليها من بلاد الشام شمالاً ، وتعهد بأن يدفع لهم جزية سنوية كفاء احتفاظه بدمشق .

ولعل الاخشيد كان يرى من وراء إبرام الصلح على هذه الصورة ، أن يبقى الدولة الحمدانية حصناً منيعاً يكفيه مؤونة محاربة البيزنطيين ، الذين كانوا لا يفترقون عن مهاجمة الولايات الاسلامية المتاخمة لبلادهم ، والذين أغاروا سنة ٣٣٦ هـ . على مدينة أرزن وميافارقين ونصيبين ، فقتلوا وسبوا كثيراً من المسلمين ^(٤) ، ثم دخلوا في السنة التالية [٣٣٧ هـ] رأس العين ، تلك المدينة الكبيرة المشهورة في بلاد الجزيرة ، وتقع بين حران ونصيبين ، في ثمانين ألفاً ، فقتلوا وسبوا خلقاً عظيماً من المسلمين ^(٥) .

من ذلك تقيف على مدى ضعف الدولة العباسية في ذلك الوقت ، الذي انقسم فيه المسلمون شيعاً وطوائف ، كأشدت خطر القرامطة ، وتفاقم شر البيزنطيين ، وطمع فيها الولاة ، فأستبدوا بالسلطة ، واستقل كثير منهم

(١) أبو الحسن ، ج ٣ ، ص ٢٨٢

(٢) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٧٨

(٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٨٢

بالحكم ، ولاغرو فقد ازدادت شوكة الموالي من الأتراك الذين اتخذهم الخلفاء العباسيون حرساً لهم ، فلبثوا أن أصبحوا سادة ، واجتمعت السلطة كلها في يد رجل منهم ، هو أمير الأمراء ، الذي فوض إليه الخليفة أمر تدبير المملكة فلم يعد للخليفة من الأمر شيء سوى السلطة الدينية ، ممثلة بذكر اسمه في الخطبة ، ونقشه على السكة . ولم يكن هذا إلا لأغراض سياسية : غايةما احتفاظ هؤلاء الحكام بمراكزهم أمام الجمهور .

ذكر المؤرخون عند كلامهم على وفاة الخليفة الرضى سنة ٥٣٢٩ هـ ، « وهو آخر خليفة له شعر مدون ، وآخر خليفة انفرادي بتدبير الجنود ، وآخر خليفة خطب يوم الجمعة ، وآخر خليفة جالس النداء ، قال الصولي : سئل الرضى أن يخطب يوم جمعة ، فصعد المنبر بسر من رأى ^(١) ، فحضرت أنا وإسحق بن المتمد ، فلما خطب شنف الأسماع ، وبالق في الموعظة » .

ومن شعر الرضى قوله :

كلُّ صغورٍ إلى كَدَرٍ كلُّ أَمْنٍ إلى حَذَرٍ
ومصيرُ الشبابِ للموتِ فيه أو الكِبَرِ
دَرٌّ دَرُّ المَشْيَبِ مِنْ واعظٍ يُنذِرُ البَشَرِ
أيُّها الأملُ الذي تاه في جَلَّةِ الفَرَرِ
أينَ من كانَ قَبْلَنَا ذهبَ الشخصَ والأثرُ
رَبٌّ غَفِرَ لِي الخَطِيئَةَ يا خَيْرَ من غَفَرِ ^(٢)

وسرعان ما قويت شوكة بني بُويه [٣٣٤ — ٤٤٧ هـ و ٩٤٥ — ١٠٥٥ م] ، الذين استولوا على بغداد سنة ٥٣٢ هـ ، وامتد شرهم إلى حياة الخلفاء أنفسهم .

(١) هي مدينة سامراء التي اسماها الخليفة المتعم سنة ٥٢١ هـ ، لتكون معسكراً لجنده الأتراك ، الذين استكثر منهم ، لأن أمه كانت تركية .

(٢) كتاب الأوراق لأبي بكر الصولي ، ص ١٨٥

وقد وصف لنا المؤرخ جبون (Gibbon) في كتابه « تاريخ انحلال وسقوط الدولة الرومانية » الحالة التي وصلت إليها الدولة العباسية في ذلك العصر ، فقال : « ولم تكن حالة الضعف التي وصلت إليها الخلافة العباسية راجعة إلى السياسة فحسب ، بل تعدتها إلى الدين أيضا . فقد نشأت من المذهب الشيعي على مر الزمن مذاهب متعددة ، أهمها المذهب الفاطمي ، والمذهب الدرزي في لبنان ، والمذهب البابي في بلاد الفرس — وقد ظهرت في الأزمنة الحديثة . كذلك ظهرت الاختلافات الدينية في بغداد ، فقام أنصار ابن حنبل ، وانقضوا على بيوت الأمراء وذوي اليسار ، وكسروا أواني الخمر ، وحطموا الآلات الموسيقية ، وضربوا المغنين ، وأهانوا الفتيان والفتيات . ولم يكن من سبيل للقضاء على هذه الفتنة إلا بقوة حرية ، ولكن من ذا الذي يمكنه أن يسد جشع طائفة المرتزقة ، أو يؤيد النظام بالقوة بين أفرادها ؟ هذا إلى ما كان من سل الحرس من الأتراك وأهل إفريقية السيوف ، كل في وجه الآخر . وأصبح في يد أمير الأمراء حبس الخليفة وخلمه وقتله ، فكان هذا تمديدا على سلطة الخليفة الدينية ، وما لها من حرمة في النفوس . ولم يكن عند الخليفة من سبيل يأمن به على نفسه الأذى إلا هربه إلى معسكر أحد الأمراء ، فكان إنقاذه محولا عما كان فيه من مذلة إلى مذلة أخرى ، حتى دفعه اليأس إلى دعوة بني بُوَيْه إلى معونته وتخليصه ، فإذا ما وقع تحت أيديهم صار ألعوبة في يدهم ^(١) » .

٢ — هجر وصاية فلفور على أولاد الخليفة :

وفي وسط هذا الجو السياسي المضطرب الذي ساد البلاد الإسلامية ، في ذلك العصر الذي استبد فيه الموالى من الأتراك بالسلطة في بغداد ، وساد الحمدانيون في الموصل وشمالي بلاد الشام ، في ذلك العصر الذي انتشر فيه نفوذ الأمويين بالأندلس ، وأسس الفاطميون دولتهم في بلاد المغرب وصقلية ، والسامانيون في خراسان ، والإخشيديون في مصر والشام والحجاز ،

History of Decline and Fall of the Roman Empire, Vol. xi. (١)

pp. 45-55.

انتقلت السلطة في بغداد إلى بني بويه في سنة ٣٣٤ هـ ، ومات الإخشيد مؤسس الدولة الإخشيدية ، وآلت الوصاية على ولده أنوجور إلى كافور ، ذلك المملوك الخصى الذي قدر له أن يستبد بالسلطة في مصر وما يليها من البلاد ، زهاء إحدى وعشرين سنة .

ولما شعر الإخشيد بدنو أجله ، عهد إلى كافور بالوصاية على ولده أبي القاسم أنوجور كما تقدم . وقد مات الإخشيد بدمشق في ٢٢ ذى القعدة سنة ٣٣٤ (يولييه سنة ٩٤٦ م) ، وهو في السادسة والستين من عمره ، ونقل إلى بيت المقدس ، ودفن بها بعد أن ولي مصر إحدى عشرة سنة وثلاثة أشهر ويومين . خلفه ابنه أبو القاسم أنوجور ، ثم أبو الحسن على . ولا نستطيع الحكم عليهما ، إذ لم تترك لهما الفرصة الكافية لإظهار كفايتهما حتى ماتا في غموض تام ، لم يشعر بولايتهما أحد . وكان أنوجور في ذلك الحين لا يزال طفلاً ، لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره ؛ فقام بتدبير أمره كافور الإخشيدى ، الذى بقيت علاقته بهذا الوالى الجديد على ما كانت عليه من قبل ، وهى علاقة الأستاذ بالتلميذ ، وأصبح كافور بذلك صاحب السلطان المطلق في إدارة الدولة الإخشيدية ^(١) . وفى ذلك يقول الذهبي فى كتابه تاريخ الاسلام : « فغلب كافور على الأمر ، وبقي الاسم لأبي القاسم ، والدست لكافور » ^(٢) .

وقد قام فى وجه كافور فى مبدأ حكمه بعض المشاكل الداخلية والخارجية : فنجح فى القضاء على ثورة قام بها أهل مصر ، فارتفع شأنه عند الناس على اختلافهم ^(٣) ، وبعد ذلك بقليل وردت الأنباء باضطراب الأمور فى الشام ، واستيلاء سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب على دمشق ، وبأنه عول على السير إلى الرملة لغزو مصر ، فخاربه كافور والحسن بن عبيد الله بن طنج أخى محمد بن طنج الإخشيد ، وانتصر على سيف الدولة انتصاراً حاسماً ،

(١) تجارب الأمم لمسكويه ، ج ١ ، ص ١٥٤ ؛ والمغرب فى حلى المغرب لابن سعيد ، ص ١٤٥ ؛ والفاطميون فى مصر للزلف ، ص ٩٣ .

(٢) الدست مناه الديوان ومجلس الوزارة والرياسة . (راجع كتاب شفاء الغليل) .

(٣) التاجم الزاهرة لأبى المحاسن ج ٤ ص ٢

بالقرب من مرج عذرا ، بجوار دمشق ، ودخل الجيش المصرى مدينة حلب ، وغنم الغنائم الوفيرة : وعقدت بين الفريقين معاهدة الصلح ، بنفس الشروط التى عقدت بها فى أواخر أيام الاخشيد ، ما عدا الجزية ، فقد وقف دفعها . وجصل كافور على موافقة الخليفة العباسى على تولية الأمير الصغير على مصر والشام وعلى المدينتين المقدستين مكة والمدينة ، كما ضم إلى حكم مصر فيما بعد كل بلاد سورية ، حتى مدينتى حلب وطرسوس . بذلك عظم شأن كافور ، وزادت شهرته ، واستطاع أن يقبض على زمام الأحكام ، من غير أن تكون له سلطة شرعية . وخطبه عليه القوم بالأستاذ ، وذكر اسمه فى الخطبة ، ودعى له على المنابر فى مصر والبلاد التابعة لها ، وأتيح له بما أغدقه من العطايا والهبات أن يكتسب محبة رؤساء الجند وكبار الموظفين ^(١) .

على أن أنوجور لما كبر وشعر بجرمانه من سلطته ، ظهرت الوحشة بينه وبين كافور ، وانقسم الجند فريقين : الإخشيدية ، وهم مماليك الأسرة الإخشيدية وأنصارها ، والكافورية ، وهم أنصار كافور الذين رقام إلى المناصب العالية فى الدولة . ومع ذلك فقد ظل كافور على ما هو عليه ، بصرف لابن سيده راتبا قدره المقريرى ^(٢) بأربعمائة ألف دينار فى السنة .

وقد عول أنوجور على المسير إلى الرملة سنة ٣٤٣ هـ ، وربما كان يرى بذلك إلى إعداد جيش يزحف به على مصر ، للتخلص من كافور بحمد السيف . ولكن أم أنوجور سعت إلى مصالحتها ، خوفا على ولدها من بطش كافور ، فتصالحا . وظل أنوجور مسلوب السلطة ، لا يملك من الأمر شيئا ، حتى مات سنة ٣٤٩ هـ [١٠٩٠ م] . وبتهم بعضهم كافورا بأنه سعى إلى موت أنوجور ، فان كراهته لهذا المتعصب كانت غير خافية . وقد دبر له المكائد والحيل للتخلص منه ، ولذا يقال إن كافورا سقاء السم . على أنه من الصعب أن تقبل هذه التهمة على علاتها ، فقد عرف كافور بالعفة وكرم الخلق . روى ابن سعيد ^(٣)

(١) ابن خلكان : كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٧ هـ

(٢) الخطاط ، ج ٢ ، ص ٢٧

(٣) كتاب المغرب فى حلى المغرب ، ص ٤٨

عن ابن زولاق أن أحد بن طولون ذكر في مجلس كافور بأنه أحصى من قتل
أومات في حبسه ، فكانوا ثمانية عشر ألفا ، فاستعاذ كافور بالله من هذا
الأمر ، ورفع يديه يدعو الله أن يجعل أضعافهم في ديوان إحسانه وصيلاته .
على أنه من الجائز أن كافورا — لما عرف بنية أنوجور — رأى أن يعجل
بقتله ، حرصا على حياته ، وإبقاء على مركزه . وإذا أخذنا بهذا الاحتمال ،
فمن الجائز أن يكون كافور قد انتحل طيبة القلب سياسة منه ، لاجتناب
قلوب الناس إليه .

ولا شك أن كافورا كان مشغوقا بالامارة ، ولوما بالسلطة ، فانه لما تولاه
أبو الحسن على بن الاخشيد بعد أخيه أنوجور ، ظل كافور يباشر الأمور
بنفسه ، على الرغم من أن الوالي الجديد قد ناهز الثالثة والعشرين من عمره .
بل إنه حرمه من كل عمل ، ومنع الناس من الاجتماع به ، فأصبح أبو الحسن
أسيرا في قصره ، لا عمل له إلا الصلاة أو اللهو ، وعين له كافور — كما عين
لأخيه من قبل — أربع مائة ألف دينار في كل سنة . وبقي أبو الحسن على ذلك
إلى أن مات سنة ٣٥٥ هـ بالعلّة التي مات بها أخوه من قبل .

٣ — توليه لكفور على مصر :

وكان الوارث للعرش ولد صغير يدعى أحمد بن أبي الحسن على ، فقال
كافور دون تعيينه ، بحجة أنه غير صالح للحكم لصغر سنه ، وبقيت مصر
بغير أمير نحو من شهر . وفي المحرم سنة ٣٥٥ هـ أخرج كافور كتابا من
الخليفة العباسي بحقله على ولاية مصر ، وأظهر الخلع التي وصلت إليه من
الخليفة ، فنودى به واليا على مصر وما يلها من البلاد ، فلم يغير لقبه « الأستاذ » ،
ودعى له بعد الخليفة على المتأخر^(١) . وفي ذلك يقول ابن خلكان « أنه لما أشير
على كافور بإقامة الدعوة لولد أبي الحسن على بن الاخشيد ، احتج بصغر سنه ،

(١) كتاب المغرب في حلى المغرب ، ص ٤٦ ، ٤٩ . نقل من أبي عبد الله محمد بن
سعد القرطبي . أنظر كتاب « الفاطميون في مصر » للمؤلف ، ص ٩

وركب بالمطارد ، وأظهر خلعا جاءته من العراق ، وكتفا بتكتيته ، وركب بالخلع يوم الثلاثاء لعشر خلون من صفر سنة خمس وخمسين وثلاثمائة (١) .

وإن حالة أولاد الاخشيد مع كافور لتشبه في كثير من الوجوه حالة الخلفاء العباسيين مع الموالي من الأتراك ، وملوك الميروفنجيين (Merovingians) المتأخرين مع نظار السراى .

وكان أواخر ملوك الميروفنجيين أشبه شيء بالأعيب في أيدي نظار السراى (Mayors of the Palace) ، ولم يكن لهم من الأمر شيء ، اللهم إلا ما كان من ظهورهم في الحفلات الرسمية ، أما فيما عدا ذلك فقد عاشوا معيشة العزلة في إحدى ضياعهم (٢) .

وقد أتى المؤرخ إينهارت (Einhard, Eginhard) سكرتير شارلمان ومؤرخ حياته بوصف لحالة ملوك الميروفنجيين المتأخرين ، وصفاً دقيقاً لا بأس من إirاده هنا . قال إينهارت : « ولقد ظل البيت الميروفنجي سنين طويلة خلوا من كل قوة ، ولم يحط بالملك شيء من مظاهر العظمة سوى القرب الملكي ، لأن حكام قصرهم قد آلت إليهم ثروة البلاد ، وأصبح في قبضة يدهم ما كان هؤلاء الحكام من قوة . وكان يطلق على كل من هؤلاء الحكام اسم ناظر السراى (Mayor, maire) ، هو المتصرف في كافة مهام الدولة ، ولم يبق للملك من سلطة سوى الرضا بلقبه الملكي ، وما كان من جلوسه على عرشه بشعره الطويل ولحيته المدلاة ، وهو في ذلك أشبه شيء بتمثال لأحد الأمراء ، فكنت تراه إذا ما سمع خطب سفراء الدول ، يرد على هذه الخطب بكل ما قد لقنها من قبل ، فيبدو لك كأنه يحدث نفسه ولم يكن لقبه الملكي ليجديه نقما ، فقد كان المرتب المعين لشخصه موكولا لناظر السراى ، ولم يعد في حوزته سوى منزله الملكي ، الذي لم يزد في أهله على منازل أصحاب الأملاك المتوسطى الحال ؛ وفي هذا المنزل أقامت أسرته وعييده القليلون . فإذا ما أراد الملك السفر رحل في عربة مغطاة ،

(١) كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٣١

(٢) Thatchner, and Schwill, p. 42.

يمرّها ثوران ، ويسوقها رجل من رجال الريف . وكانت أسفاره لا تتعدى قصره والمكان الذي يتفقد فيه مجلس الأمة ، للنظر في أمور الدولة ، ولم يزد ذلك على مرة واحدة في كل عام . على أن إدارة شئون الدولة وكل ما يتعلق بأحوالها داخلياً وخارجياً ، قد غدت في يد ناظر السراى ^(١) .

ظل كافور على رأس الحكومة المصرية زهاء سنتين وأربعة أشهر [١٠ صفر سنة ٣٥٥ — ٢٠ جمادى الأولى سنة ٣٥٧] . ويصف المؤرخون عهده بأنه كان عهداً أسود ، توالى فيه المصائب على مصر : فقد تعرضت بلاد الشام لغارات القرامطة سنة ٣٥٣ هـ ، فنهوها وقبضوا على قافلة مصرية كبيرة تحتوي عشرين ألف حمل كانت ذاهبة إلى مكة لأداء فريضة الحج [٣٥٥ هـ] ؛ ووقعت بمصر زلازل مروعة ، وشبت نيران هائلة دمرت ١٧٠٠ منزل من منازل القسطنطينية ، وأغار ملك النوبة على مصر فجاءه ، ومات فساداً في البلاد الواقعة بين الشلال الأول وإنجيم ، فأحرق بعض المدن ، وقتل أهلها بالسيف ونهب أموالهم .

وكان أشد هذه الأهوال انخفاض ماء النيل ، على أنه في أواخر عهد الدولة الاخشيدية انخفض النيل انخفاضاً دام تسع سنين [٣٥١ — ٣٦٠] ، وبقي حتى أيام الفاطميين . وقد قاست البلاد الأمرين مما أصابها من القحط والوباء ، واشتد الغلاء ، ونذر وجود القمح ، وفشا الموت بحالة عجز معها الناس على تكفين الموتى ودفنهم . وقد ذكر بعض المؤرخين أن عدد الموتى بلغ ستائة ألف ، وأنه كان يلقي بجثثهم في النيل لمكثرتها ، وقد تبع انخفاض النيل اضطراب الأعمال الحكومية ، وانتشار المجاعات والأوبئة ، فنهت المحاصيل ، وعم السلب والنهب ، حتى إن كافوراً لم يستطع أن يدفع أرزاق الجند — وكانوا من الأتراك والروم — فثاروا عليه . ولعل ذلك مما دفع لينبول ^(٢) إلى القول بأن « كافوراً كان بلا شك خادماً موفقاً أكثر منه قائداً ناجحاً » .

Oman, European History, p. 268. (١)

Stanley Lane-Poole, History of Egypt in the Middle Ages, p. 87. (٢)

وفي عهد كافور حاول المعز لدين الله رابع الخلفاء الفاطميين العودة لغزو مصر ، وسار بجيشه إلى حدود هذه البلاد الغربية ، ووصل إلى الواحات ، فجهز إليه كافور جيشاً وقف تيار تقدمه وطرده ، ولكنه تلقى بالقبول الدعاة الفاطميين الذين قدموا عليه من قبل المعز يدعونه إلى طاعته والاعتراف بسيادته ، ووجد كثير من رجال بلاطه وكبار موظفي دولته بتقديم الولاء للخليفة الفاطمي .

وعلى الرغم من هذا كله ، عرف الإخشيد كيف يسوس المصريين ، وأعاد إلى مصر النظام والسكينة محل الفوضى والاضطراب ، وأسس ملكية وراثية أقرها الخليفة العباسي ، وتمتع فعلاً بنوع من الاستقلال ، ووطد مركزه ضد الدسائس التي كانت تدبر حول كرسى الخلافة . وكانت هذه البلاد من القوة بحيث أصبح الأمن مستتباً ، والهدوء شاملاً في عهد الإخشيد ، وبلغ عدد جيوشه أربعةمئة ألف رجل عدا حرسه الخاص ، وكانت رواتب هؤلاء الجند تدفع بانتظام من الموارد التي هيأتها ثروة هذه البلاد .

وجاء بعده كافور ، فاستطاع أن يبق على هذا النظام السائد في مصر . نعم ! كان كافور خادماً موقفاً ، وكانت له شخصية قوية ، فوفق إلى حد كبير في استجلاب رضا مولاة الإخشيد ، حتى وصل إلى مركز يحسد عليه ، وقد بذل جهده في الاحتفاظ بهذا المركز . فإذا كانت الظروف السيئة قد وقفت في سبيل الإصلاحات التي كان ينشدها ، فقد تمتعت البلاد — على الرغم من ذلك — بشيء كثير من الرفاهية ، حتى إننا لا نسمع في ذلك العهد الذي يربو على اثنتين وعشرين سنة ، تضرراً أو سخطاً من جانب المصريين ، مما يدل على أنه كان محبباً إلى رعيته .

٤ — مضارة مصر في عهد كافور :

كان كافور يتفق على مآذنه إلى حد التبذير : روى أبو المحاسن عن كتاب « كنز الدرر وجامع الغرر » ^(١) لأبي بكر بن عبد الله بن أبيك المتوفى

(١) فهرست التاج بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٥٧٨

في القرن الثامن الهجري ، أنه « بلغ ما كان يعمل في مطبخ كافور — لما قوى سلطانه وكثرت أمواله — في كل يوم من اللحم ألفان وسبعمائة رطل ، وخمسمائة طائر دجاج . وخمسمائة طائر حمام ، ومائة طائر أوز ، وخمسون خروفاً رئيساً ، ومائة جدى سمين ، وعشرون فرخاً سمكاً ، وخمسمائة صحن حلوى في كل صحن عشرون رطلاً ، ومائتان وخمسون طبقاً فاكهة ، وعشرة أفراد نخل ، وخمسمائة كوز ققاع ^(١) كبير ، ومائة قرابة سكر وليون . »

وروى ابن خلكان ^(٢) عن وكيل كافور قال : « خدمت الأستاذ كافورا والجرية التي يطلقها ثلاث عشرة جارية في كل يوم ، ومات وقد بلغت على يدي ثلاثة عشر ألفاً في كل يوم . »

روى أبو المحاسن ^(٣) عن الذهبي : « وكان كافور يدنى الشعراء ويجيزهم ، وكانت تقرأ عنده في كل ليلة السير وأخبار الدولة الأموية والعباسية ، وله ندما . وكان عظيم الحرمة ، وله حجاب . وله جوار مغنيات ، وله من العلمان الروم والسود ما يتجاوز الوصف ، زاد ملكه على ملك مولاه الاخشيدي . وكان كثير الملح والهبات ، خبيراً بالسياسة ، فطنا ذكياً ، جيد العقل داهية ، كان يهادى المعز صاحب المغرب ، ويظهر ميله إليه ، وكذا يذعن بالطاعة لبني العباس ، ويداري ويتخادع هؤلاء وهؤلاء ، وتم له الأمر . »

وقد روى أبو المحاسن عن كتاب « مرآة الزمان » لابن الجوزي : « قال أبو الحسن بن أذين النحوي ، حضرت مع أبي مجلس كافور وهو غاص بالناس ، فقام رجل فدعا له ، وقال في دمانه : أدام الله أيام مولانا ! [بكسر الميم من لفظ أيام] . فانكر كافور والحاضرون ذلك فقام رجل من أوساط الناس ، فقال :

لَا تَعْرِوْا أَنْ تَكُنَ الدَّاعِي لِسَيِّدِنَا أَوْ غُصْنٌ مِنْ دَهْشَرٍ بِالرِّيقِ أَوْ يَهَرَّ

(١) وهو شراب يتخذ من الشعير . متى بذلك لما يرتفع لي رأسه ويملوه من الرشد .

(٢) كتاب وفیات الاعيان ، ج ١ ، ص ٣١

(٣) النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٦

ومثلُ سَيِّدِنَا حَآثَتْ مَهَابَتُهُ
فَإِنْ يَكُنْ خَفَضَ الْإِلَافَ مِنْ غَلَطٍ
قَدْ تَنَاءَلْتُ مِنْ هَذَا لِسَيِّدِنَا
بَأَنِّ أَيْلَمِهِ خَفَضُ بِلَا نَصَبٍ
وَأَنْ أَوْقَاتِهِ صَفَوُ بِلَا كَدَرٍ
فَعَجِبَ الْحَاضِرُونَ مِنْ ذَلِكَ وَأَمْرُهُ كَافُورٌ ^(١) بِجَائِزَةٍ .

وَمِنْ هَؤُلَاءِ الشُّعْرَاءِ أَبُو الطَّيِّبِ الْمُتَنَبِّي ، أَشْهَرُ شُعْرَاءِ عَصْرِهِ ، فَقَدْ فَارَقَ
سَيْفَ الدَّوْلَةِ الْحَمْدَانِي مَغَاضِبًا ، وَقَصَدَ مِصْرَ ، وَارْتَدَحَ كَافُورًا بِأَحْسَنِ الْمَدَائِحِ ،
طَلَمَعَ فِي أَنْ يُولِيَهُ بَعْضَ أَعْمَالِ مِصْرَ . فَنَلَعَ كَافُورَ عَلَيْهِ ، وَأَنْزَلَهُ فِي دَارِ ،
وَعَيْنَ جَمَاعَةِ لِحْدَمَتِهِ ، وَجَمَلَ إِلَيْهِ كَثِيرًا مِنَ الْمَالِ ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يُولَهُ عَمَلًا مِنَ
الْأَعْمَالِ ، مُعْتَذِرًا بِأَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُولِيَ رَجُلًا بِدَعَايِ النُّبُوَّةِ ، فَانْقَلَبَ
مَدَحُ أَبِي الطَّيِّبِ هِجَاءً ، وَأَسْرَفَ فِي ذَلِكَ كَمَا أَسْرَفَ فِي مَدْحِهِ مِنْ قَبْلُ ^(٢) .
فَمِنْ مَدَائِحِ أَبِي الطَّيِّبِ الْمُتَنَبِّي لِكَافُورٍ ، قَوْلُهُ فِي أَوَّلِ قَصِيدَةِ أَنْشَدَهَا إِلَيْهِ
فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةِ ٣٤٦ هـ ^(٣) .

قَوَاصِدَ كَافُورٍ تَوَارَكَ غَيْرُهُ
وَمِنْ قَصَدَةِ الْبَحْرِ اسْتَقَى السَّوَاقِيَا
لِجَاهَتِ بِنَاتِ الْإِنْسَانِ عَيْنَ زَمَانِهِ
وَحَلَّتْ بَيْتًا حَلَفَهَا وَمَا فِيهَا
وَأَنْشَدَهُ فِي هَذِهِ السَّنَةِ أَيْضًا ^(٤) :

تَرَعَّرَعَ الْمَلِكُ الْإِسْتَاذُ مُكْتَهَلًا
قَبْلَ اكْتِهَالِ أُدْيِيَا قَبْلَ تَأْدِيِبِ
جُرَّابًا فَوْهًا مِنْ قَبْلِ تَجْرِيبَةِ
مُهْدَبَا كَرَمًا مِنْ غَيْرِ تَهْدِيْبِ

(١) النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢ — ٣

(٢) شرح ديوان المتنبي لمبد الرحمن البرقوق ، ج ٢ ، ص ١٥٤

(٣) انظر شرح ديوان المتنبي لمبد الرحمن البرقوق ، ج ٢ ، ص ١٥٤ ، ج ١

ص ١١٨ — ١١٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦

(٤) نفس المصدر ج ١ ، ص ١١٨ — ١١٩

حَتَّى أَصَابَ مِنَ الدُّنْيَا نَهَايَهَا وَهَمُّهُ فِي ابْتِدَآءَاتِ وَتَشْيِيبِ
يُدْبِرُ الْمَلِكُ مِنْ مِصْرٍ إِلَى عَدَنَ إِلَى الْبَرَقِ فَأَرْضُ الرُّومِ فَالْغُوبِ
وَلَا تَجَاوِزُهَا شَمْسٌ إِذَا شَرَقَتْ إِلَّا وَمَنْهُ لَهَا إِذْنٌ بِتَقَرُّبِ
يُصْرِفُ الْأَمْرَ فِيهَا طَيْنُ خَاصِمِهِ وَلَوْ قَطَّلَسَ مِنْهُ كُلُّ مَكْتُوبِ

وأنشده في شوال سنة ٣٤٧ هـ قصيدة يقول فيها (١) :

وَأَخْلَقْتُ كَافُورًا إِذَا شَفَتْ مَدْحَهُ وَإِنْ لَمْ أَشَأْ تُبْلَى عَلَيَّ وَأَكْتُبُ
إِذَا تَرَكَ الْإِنْسَانُ أَهْلًا وَرِآءَهُ وَبِمَ كَافُورًا فَمَا يَتَقَرَّبُ
فَنِي يَنْلَأُ الْأَفْئَالُ رَأْيًا وَحِكْمَةً وَنَادِرَةً أَحْيَانًا يَرْضَى وَيَهْضَبُ
إِذَا ضَرَبَتْ فِي الْحَرْبِ بِالسَّيْفِ كَفَّهُ تَبَيَّنَتْ أَنَّ السَّيْفَ بِالْكَفِّ يَضْرِبُ
تَزِيدُ عَطَايَاهُ عَلَى الْكَيْشِ كَذَرَةً وَتَلْبَثُ أَمْوَاهُ السَّحَابِ فَتَنْضَبُ
أَبَا الْمِسْكِ هَلْ فِي الْكَأْسِ فَضْلُ أَفَالَهُ فَإِنِّي أَغْنَى مِنْهُ حِينَ وَتَشْرَبُ
وَعَهَيْتَ عَلَى مَقْدَارِ كَفِّي زَمَانَنَا وَنَفْسِي عَلَى مَقْدَارِ كَمِيكَ تَطْلُبُ
أَحْنُ إِلَى أَهْلِي وَأَهْوَى لِقَاءَهُمْ وَأَيْنَ مِنَ الْمَشْتَاكِ عَنَاءُ مُغْرَبُ
فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا أَبُو الْمِسْكِ أَوْهُمْ فَإِنَّكَ أَهْلَى فِي فَوَادِي وَأَعْدَبُ
وَكُلُّ أَمْرِي يُولَى الْجَمِيلَ مُحِبُّ وَكُلِّ مَكَانٍ يَنْبُتُ الْمَرْءُ طَلِبُ (٢)

ولما لم ينل أبو الطيب المتني من كافور ما طلبه ، استعد للرحيل ، وأنشد في يوم عرفة سنة ٣٥٠ هـ قبل مفارقتها مصر بيوم واحد قصيدة طويلة بها كافورا فيها أشد الهجاء ، ومنها (٣) :

عَيْدُ بَايَةِ حَلِّ عُذَّتْ يَا عَيْدُ بِمَا مَضَى أَمْ لَامِرٍ فَيْكَ تَجْدِيدُ ؟
جُودُ الرِّجَالِ مِنَ الْإَيْدِي وَجُودُهُمْ مِنَ اللِّسَانِ فَلَا كَانُوا وَلَا الْجُودُ

(١) انظر شرح ديوان المتنبي لبند الرحمن البرقوقي ، ج ١ ص ١٢٦ — ١٢٨

(٢) نفس المصدر ، ج ١ ص ١١٨ — ١١٩

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٧٠ — ٢٧٦

لا تشتر العبدَ إلا والمصامحه
 منَ عَلمِ الأسودِ الصَّخِيَّ مَكْرُمَةً
 مِنْ كُلِّ رُخْوٍ وَكَاهِ البَطْنِ مُنْقَتَبِ
 أَكَلْنَا اغْتَالَ عَبْدُ الثَّوَدِ سَيِّدُهُ
 صَارَ الخَصِيُّ إِمَامَ الْآبِقِينَ بِهَا
 الْعَبْدُ لَيْسَ خُلِّصَ صَالِحٍ بِأَخْرِ
 مَا كُنْتُ أَحْسِبُنِي أَحْيَا إِلَى زَمَنٍ
 وَلَا تَوَهَّمْتُ أَنَّ النَّاسَ قَدْ قُتِلُوا
 وَأَنَّ ذَا الْأَسْوَدِ الْمُثْقَبَ شَفَرُهُ
 جَوْعَانُ يَا كُلُّ مَنْ زَادَى وَيُمَسْكُنِي
 أَمْ أَدْنَاهُ فِي يَدِ النَّخَاسِ دَامِيَّةٍ
 أَوْلَى النَّاسِ كُوفِيهِ بِمَعْدَرَةٍ
 وَذَاكَ أَنَّ الْفُحُولَ الْبَيْضَ طَاجِرَةً
 إِنْ الْعَبِيدَ لِأَنْجَاسٍ مَنَافِكِدِ
 أَقْوَامِهِ الْبَيْضُ أَمْ أَبَاؤُهُ الشَّيْدِ
 لَا فِي الرِّجَالِ وَلَا النَّسْوَانِ مَعْدُودِ
 أَوْ خَانَهُ فَلَهُ فِي مِصْرَ تَمِيدِ
 فَخُلِّصَ مُسْتَعْبِدٌ وَالْعَبْدُ مَعْبُودِ
 لَوْ أَنَّهُ فِي رِيَابِ انْخَلَزَ مَوْلُودِ
 يُسَى فِي فِيهِ كَلْبٌ وَهُوَ مَحْمُودِ
 وَأَنَّ مِثْلَ أَبِي الْبَيْضَاءِ مَوْجُودِ
 تُطْعِمُهُ ذِي الْمَضَارِيطِ الرَّعَادِيدِ
 لَكِنْ يُقَالُ عَظِيمُ الْقَدْرِ مَقْصُودِ
 أَمْ قَدَرُهُ وَهُوَ بِالْفَلَسِّينِ مَرْدُودِ
 فِي كُلِّ لَوْمٍ وَبَعْضٍ الْمُنْزِلِ تَغْنِيدِ
 عَنْ الْجَمِيلِ فَكَيْفَ الْخَلِصِيَّةُ الشُّودِ

وقد نبغ بمصر في عهد كافور الإخشيدي كثير من الفقهاء والأدباء
 والمؤرخين والشعراء ، ومن أشهرهم القاضي أبو بكر بن الحداد ^(١) ، وتلميذه
 محمد بن موسى المعروف بسيويوه المصري ، وأبو عمر الكندي ، والحسن
 ابن زولاقي .

و أما أبو عمر الكندي (+ ٣٥٠ هـ) فكان فقيها ومؤرخا ، ومن آثاره
 العلمية « كتاب الولاية وكتاب القضاة » ، ويشتمل على كثير من أخبار
 ولاية مصر من الفتح العربي إلى سنة ٣٦٢ هـ ، وهي السنة التي وصل فيها
 (١) انظر ترجمته في كتاب القضاة لأبي عمر الكندي ، ص ٤٨٧ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ،

٥٥١ — ٥٥٧

المعز لدين الله الفاطمي إلى القاهرة ، كما يشتمل على أخبار قضاة مصر إلى سنة ٢٤٦ هـ ، وقد ذيل عليه ابن زولاق ، ثم ابن حجر العسقلاني (٨٥٣ هـ) .

وكان الحسن بن زولاق حجة في تاريخ مصر في عهد الاخشيديين ، وفي المصدر الأول من أيام الفاطميين . ولتاريخه قيمة علمية كبيرة ، لسعة اطلاعه ، ولأنه ولد في مصر ونشأ فيها ، وكان شاهد عيان لما جرى فيها من حوادث وأمور .

وقد خلف لنا ابن زولاق كتابه « أخبار سيويه المصري » ، كما ألف كتاب « العيون الدعج في حلى دولة بني طنج » أو « سيرة الاخشيد » ، التي نقلها ابن سميذ (٦٧٣ هـ) في كتابه « المغرب في حلى المغرب » . وقد عاصر ابن زولاق الاخشيديين والفاطميين ، وامتدت حياته في الدولة الفاطمية إلى سنة ٣٨٦ هـ .

وكان سيويه المصري أديبا وشاعرا وواعظا ، وقد أثقن النحو حتى لقب بسيويه ^(١) ، لقب إمام الصناعة في المشرق . وقد ترجم له الحسن بن زولاق (٣٨٦ هـ) في كتابه المسمى « أخبار سيويه المصري » (طبعة القاهرة سنة ١٩٣٣ م) ، واستقصى فيه نوادر سيويه وفكاهاته التي شاعت بين المصريين في زمانه ويظهر أن شهرة سيويه المصري قد ذاعت في مصر وانتشرت ، ولكن أحدا لم يعن بتقعيد أخباره ، حتى جاء ابن زولاق ، فأنث كتابه هذا الذي يقول فيه : « لو كان بالعراق لجمع كلامه ونقلت ألفاظه ، ولو عرف المصريون قدره لجمعوا عنه أكثر مما حفظوه . وسئلت أن أجمع من كلامه ما أقدر عليه مما حفظته عنه ، وما بلغني عنه ، فعملت كتابي هذا بصفته وما كان لحسنه » ^(٢) . وكان سيويه المصري « طرفه مصر في عصره ، علما وأدبا ، وفكاهة وجنونا ، كان يقوم فيهم مقام العالم والواعظ والأديب ، ومقام الجريدة السيارة الناقلة للاذعة » ^(٣) .

(١) ومناه بالفارسية وائمة التفاح .

(٢) كتاب أخبار سيويه المصري لابن زولاق ، ص ١٧

(٣) أنظر مقال الأستاذ أحمد أمين بك في مجلة الرسالة ، سنة ١٩٣٣

وله مع كافور نوادر مستملحة، وفي ذلك يقول ابن زولاق^(١) : « نزل كافور يوما لصلاة الجمعة في مواكبه ، فسمع صياحا عند مسجد الرمح فقال أى شيء هذا ؟ فقالوا سيويوه ، فقال : استروه عنى بالدرق ، وهو يصيح : أيا المسك ! مدح القظ خزى في السعير ، لا أعنى الله منك قلامة ظفر ، ثم التفت إلى الناس فقال : حصلنا على خصي وصبي وامرأة ، يعنى بالخصي كافورا ، وبالصبي على بن الأخشيد ، وبالمرأة أمه » .

ومات سيويوه المصرى قبل دخول جوهر الصقلي ، قائد المعز لدين الله الفاطمى مصر ستة أشهر . فلما ذكرت أمامه أخباره ونوادره قال : « لو أدركته لأهديته إلى مولانا المعز صلوات الله عليه »^(٢) .

ولم يدون لنا المؤرخون كثيرا عن نظام الحكومة في عهد كافور ، ولو أن الأخشيد مؤسس الدولة الأخشيدية اهتم كابن طولون بالبناء ، وشيد قصرا جميلا في جزيرة الروضة ، يدعى « المختار » ، وقصرا آخر أطلق عليه نيا بعد البستان الكافورى ، كان يقع غربى سوق النحاسين الآن ؛ غير أنه لم يبق لمهذين القصرين من أثر . وقد اهتم أبو الحسن على المسعودى^(٣) ، الذى زار مصر في عهد الأخشيد [سنة ٣٣٠ هـ] ، بوصف الأهرام وغيرها من الآثار أكثر من اهتمامه بوصف المباني والبلاط وطبقات الشعب وحالة السكان ، إلا أنه — مع ذلك — لم يغفل الكلام على وصف نظام الري ، وجير الخليج ، وقطع السدود ، وليلة الغطاس ، كما وصف ما قام به المصريون من أعمال البحث والتنقيب عن الآثار ، وكشفهم أقبية مملوءة بالهاكل والمومياء ، وأثر ذلك في تنبيه الأذهان إلى أهمية البحث عن الآثار المصرية القديمة .

ولم تكن في عهد كافور سكة تحمل اسمه ، بل كانت العملة في عهده باسم الخليفة العباسى وحده . وقد بذل كافور جهده في تنمية الزراعة ، فكان

(١) كتاب أخبار سيويوه المصرى ، ص ٣٢

(٢) نفس المصدر والصفحة ، ص ١٧

(٣) كتاب مروج الذهب — طبعة Barbier de Meynard ج ٢ ، ص ١٩٠ ، ٣٦٤

خراج مصر يربو على أربعة ملايين ديناراً في كل سنة . واتخذ كافور جعفر ابن القرات وزيراً له ، كما اتخذ ثَمُولَ الاخشيدي قائداً عاماً للجيش . وكان كافور يمد لذة ومتعة في الموسيقى ، كما كان يمتلك أموالاً ضخمة ، أنفق منها بسعة على العلماء والأدياء والشعراء الذين كانوا يغمرونه بقرضهم . وقد مدحه أحد الشعراء ، فطرب كافور طرباً شديداً ، ونفحه بألف دينار ^(١) .

٥- أممرو كافور وصفاته :

ولكافور شخصية طريفة ، وما أكثر القصص التي تدور حول شخصيته .

من ذلك ما يروى من أنه مر بجماعة من السودان ، كانوا يضربون على الطبل المعروف عندهم بالدبدبة ، فطرب كافور ، وحرك أكتافه على نغمات الطبل ، على نحو ما يفعل السودانيون إذا ما أطربهم هذا النوع من الضرب . فلما أفاق لنفسه ، وعلم أنه فعل ذلك من غير قصد ، جعل يهز أكتافه في أغلب الأحيان ، دفعا لما قد تجرّه هذه الحركة من نقد الناس وسخرتهم به ، حتى لا يعتقدوا أنه إنما فعل ذلك من أجل هذه الدبدبة .

وهذه الحكاية — إن صدقت — تدلنا على سرعة خاطره وقوة عارضته .

وكان كافور مالى الهمة ، عارفاً بأقدار العلماء والوجوه والأشراف :

روى أبو جعفر مسلم بن عبد الله بن طاهر الشريف العلوى ، أنه بينما كان كافور راكباً في موكبه يوماً إذ سقط سوطه ، فناوله الشريف إمه ، فقبل كافور يده وقال له : « نعتيت إلى قمى ، فما بعد أن ناولنى ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم سوطى غاية يتشرف لها » ^(٢) .

وقد ذكر السيوطى في رواية أخرى أن كافوراً رد على الشريف بقوله :

« أيها الشريف ! أعوذ بالله من بلوغ الغاية ! ما ظننت أن الزمان يبلغنى

(١) Stanley Lane - Poole, History of Egypt in the Middle Ages (١)

pp 90-91.

(٢) السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ، ص ١١

حتى يفعل بي هذا ، وكاد يبكي فلما بلغ كافور داره أمر بالبالغ والجنايب لترسل إلى الشريف ، فحملت من العطايا ما يربو ثمنها على خمسة عشر ألف دينار ^(١) .

ومن الحكايات التي أثرت عن كافور ، أن امرأة وقفت في طريقه مرة ، وصاحت به : ارحمني يرحمك الله ! فدفعها أحد رجاله دفعا عنيفا فسقطت ، فأخذ القصب من كافور كل مأخذ ، وأمر بقطع يد الرجل ، فشغفت له حتى لا تكون شؤما عليه . فأعجب بها كافور ، وأمر أحد رجاله أن يسألها عن أصلها ونسبها ، فإذا بها علوية ، فشق ذلك عليه ، وعزا ما وقع إلى الشيطان ، واغفاله إياه عن هؤلاء الأشراف ، وأحسن إلى العلوية ، وأدرّ الهبات والأرزاق عليها ، وعلى سائر نساء الأشراف .

توفي كافور بمصر في شهر جمادى الأولى سنة ٥٣٥٧ هـ ، وعاش بضعا وستين سنة . وكانت إمارته على مصر ثلاثا وعشرين سنة ، استقل منها بالملك ستين وأربعة شهور ، خطب له فيها علي منابر مصر والشام والحجاز والشعور ، مثل طرسوس والمصيصة وغيرها ، وحمل تابوته إلى القدس فدفن به وكتب على قبره :

مأبال قبرك يا كافور منفرداً بالصَّحَّحِ الْمَرَّتِ بِمَدِ الْمَسْكِرِ الْعَجِبِ
يدوس قبرك أحادُ الرجال وقد كَانَتْ أَسْوَدُ الشَّرِّ تَحْشَاكُ فِي الْكِتَبِ

حسن إبراهيم حسن

(١) أنظر كتاب المغرب في حلى المغرب لابن سبيد ، ص ٤٧

وقد وردت هذه الرواية بصورة أخرى في كتاب النجوم الزاهرة لأبي الحسن ج ٤ ،

رسالة الملامتية

لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السُّلَمي

قام بنشرها لأول مرة مع تصحيح النص وتحقيقه والتعليق عليه

أبو العز عفيفي

مقدمة الناشر :

١ — ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بمدينة نيسابور بخراسان فرقة من فرق الصوفية أطلق عليها اسم الملامتية أو الملامية ، أسسها رجال من أصديق رجال الطريق في ذلك القرن الذي امتاز في تاريخ التصوف الاسلامي بالورع والتقوى الحقيقيين ، كما امتاز بقوة العاطفة الدينية وجهاد النفس العنيف ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها وما يحتمل أن يفرط منها . وليس مسلك الملامتية إلا صهورة من صور الزهد الغالبة في ذلك العهد ، لها خصائصها ومميزاتها الاقليمية — إن صح هذا التعبير . أقول من صور الزهد ، ولا أقول من صور التصوف ، لأن مسلك الملامتية مسلك عملي من أوله إلى آخره ، ومجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها بمجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ، ومحو علائم الفروغ الانساني ، وإطفاء جذوة الرياء في القلب ، أكثر من تأديتها إلى أحوال الجذب والمحو والفناء والاتصال والسكر والجمع ، وما شاكل ذلك من الأحوال التي تكلم فيها غيرهم من الصوفية ورسوموا الطريق لتحقيقها . بل إن كانت ميزة يمتاز بها مذهب الملامتية حقا ، فهي محاربتهم في تعاملهم لكل مظاهر التصوف السابقة ، ومحاولتهم الرجوع بالزهد الاسلامي إلى سيرته الأولى البسيطة .

٢ — وليس للملامتية كتب مؤلفة كما يقول السلمي صاحب الرسالة التي نحن بصدد نشرها ؛ فإنه لم يؤثر عن أحد من أشياخهم أنه كتب في طريقتهم كتابا ، أو على الأقل لم يصل إلينا علم بمثل هذه الكتب على افتراض وجودها . وأكبر الظن أنه لم تكن لهم طريقة منظمة وقواعد ثابتة مقررّة وأنباع ينتمون إلى المشايخ اتقاء أهل الطرق المتأخرين ، ولكن كانت لهم صفات وآداب تكفي في التمييز بينهم وبين طوائف الصوفية الأخرى من عاصروهم أو عاشوا بعدهم . وكان لشييوخهم أتباع غير قليلين في البيئة التي نشأ فيها مذهبهم : أعنى خراسان ، ونيسابور منها خاصة ، وإماما الذي أثر عن الملامتية أقوال لها طابع خاص : نجد بعضها في رسالة السلمي هذه ، وبعضها في تراجم رجال الملامتية في كتب طبقات المشايخ ، وفي معرض التثليل ، والاستشهاد في مصادر التصوف الأخرى ككتاب اللع للسراج والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي والرسالة للقشيري وقوت القلوب لأبي طالب المكي وعوارف المعارف للسهروردي وكشف المحجوب للهجویری والفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي ، وخصوصا في هذا الأخير الذي خص مؤلفه الملامتية بكثير من العناية ورفعهم إلى مقام في الولاية لا يدانهم فيه أحد . أما الإشارة إلى شيوخ الملامتية وأقوالهم وآدابهم في الكتب التي ألفت قبل السلمي فقليلة مقتضبة ، وفي أغلب الأحيان عرضية . والأمر على خلاف ذلك في كتب التصوف التي ظهرت بعد عصر السلمي وبعد كتابته لرسالته في هذه الطائفة وأصول مذهبها ، أمثال كشف المحجوب وعوارف المعارف والفتوحات ، فإن في هذه الكتب عبارات وافية ضافية في شرح معنى « اللام » و « الملامتية » ، وإشارات عديدة إلى أقوال حمدون القصّار وأبي حفص الحداد وأبي عثمان الحيري وغيرهم من رجال هذه الطائفة الأولين ، كما أن فيها دافعا حارا أحيانا عن أساليب الملامتية وآدابهم في الطريق الصوفي ، ومقارنة بينهم وبين الصوفية وما إلى ذلك . وليس لهذه الظاهرة تعليل عندي إلا أن الكتاب الذين كتبوا في الملامتية بعد ظهور رسالة السلمي قد اقتبسوا مما كتبه في هذا الموضوع وأفاضوا في شرح ما أجمل في كلامه عن أصول

تعاليم هذه الفرقة ، فكانوا في ذلك عيالا على السامى ورسالته التي لا مناص من اعتبارها المرجع الأول والمصدر الأساسى في دراسة الملامتية . وليس الدليل على صحة ما ذهب إليه بعزى ، أن الشواهد التي تدل على اعتماد أولئك الكتاب على رسالة السامى وأخذهم عنه كثيرة وقوية ، كما سيتبين للقارئ عندما نعرض للكلام عن مذهب الملامتية في الجزء الثانى من هذا البحث الذى أرجو أن نشره . في عدد آخر من هذه المجلة .

٣ — وإذا كان للملامتية من حيث هم فرقة من فرق التصوف بمعناه العام منزلة لا تجحد في تاريخ الفرق الإسلامية ، وإذا كان لتعاليمهم وآدابهم أثر ظاهر في تطور الحياة الروحية في بعض نواحي العالم الإسلامى على الأقل ، وهو أثر تجاوز موطن الملامتية الأصلي في خراسان إلى غيره من بلاد المسلمين ، وظل يلعب دورا هاما في بعض الأقطار الإسلامية الشرقية — لاسيما تركيا — إلى عهد قريب . إذا كان كل ذلك أمكن أن يدرك القارئ القيمة العلمية والتاريخية لهذه الورقات التي ننشرها اليوم للسامى في فرقة الملامتية وأصول مذهبهم .

٤ — وبالنظر الدقيق في الأقوال المأثورة عن رجالهم ، مما رواه السامى في رسالته ، وما نجمده في تراجم مشايخ خراسان ، نستطيع أن نؤلف صورة عامة — قد يعوزها الكثير من التفاصيل — عن طريقة الملامتية وتعاليمهم . ولم يعمل السامى أكثر من أنه جمع ما وصل إليه من أقوال هؤلاء المشايخ ، وما عرفه من تقاليدهم وعقائدهم وأحوالهم التي تميزوا بها من غيرهم ، ووضع كل ذلك في صورة « أصول » توضح الأسس التي قامت عليها طريقتهم ، تاركا أقوالا أخرى كثيرة لم يفتقون في جوهرها مع غيرهم من رجال التصوف ، معززا هذه الأصول بشواهد من القرآن أو الحديث أو أقوال بعض الصحابة وقدماء المشايخ . كما أنه لم يذكر — على حد قوله — إلا أطرافا من هذه الأقوال « يستدل بها على ما وراهها » ، تاركا للقارئ البحث عما هنالك من المعاني المستزدة وراء تلك الأقوال ، والبحث عن أقوال أخرى للملامتية لم يصل إليها علمه ، أو علمها ولم يشأ أن يذكرها ، وكان

السلمى يشير بذلك إلى أنه يخاطب برسالته عامة الناس الذين يقنعون من الأقوال بظواهرها ، تاركاً تفهم دقائق المذهب الملامى وتعرف الروح الحقيقية فيه إلى خواص القراء الذين لهم ذوق فى إدراك معانى القوم ونكاتهم . وقد كان له فضل سبق فى هذا الميدان — كما قلنا — لأنه أتبع له من الفرص ما لم يتح لغيره من مؤرخى التصوف : فقد كان — الى جانب علمه الواسع بتاريخ الصوفية ومذاهبهم — حفيداً لشيوخ من أكبر مشايخ الملامية هو أبو عمرو إسماعيل بن نجيد السلمى ، آخر من مات من أصحاب أبى عثمان الحيرى التيسابورى ، وقد لزم السلمى جده وهو فى صباه ، وعرف منه أسرار الملامية ، وإن كان معروفاً أنه لم يكن فى وقت من الأوقات ملامياً .

على أن السلمى لم يصور مذهب الملامية بالصورة التى يرتضيها الباحث المتعطش لمعرفة هذا المذهب ، وإن نجح — الى حد ما — فى تأليف طائفة من الأصول تبلغ نيفاً وأربعين أصلاً تكفى فى تمييز أهل الملامية من غيرهم من رجال التصوف المعاصرين لهم ، كما تضع حداً فاصلاً بين تعاليم الملامية الأولين ومذهب الملامية المتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى أحط درجات الفساد والتدهور . وهذا المذهب الأخير — لسوء الحظ — هو الذى يفهمه الناس عادة من اسم الملامية ، وهو مقرون بمعنى العبث بأمر الدين والتراخي فى العبادات ، والمباهاة بالقجوز والمعاصى ، كما يقرن اسم الكليبيين من اليونان بما كان عليه متأخروهم من انحطاط فى الأخلاق وانفاس فى جميع ألوان الرذيلة ، ويلبس ما كان عليه سلفهم من نبل البسائى . وبعد النظر الفلسفى .

وهناك مسألة أخرى وهى : هل الصورة التى وضعها السلمى فى رسالته — على نقصها — صورة حقيقية تعبر تعبيراً صادقاً عن طائفة الملامية وآدابهم وتعاليمهم ؟ أم هى من نسج خيال المؤلف ومن وضعه ، وليس لها أساس تاريخى تستند إليه ؟ الحق أن جواباً قاطعاً عن هذا السؤال متعذر — إن لم يكن مستحيلاً — فى وقتنا الحاضر الذى يجب أن نعترف فيه بجهلنا

بكثير من حقائق التصوف وتاريخه . فن المستحيل أن تقطع بأن الأقوال التي رواها السلمي لشيوخ الملامية كانت حقاً من ألفاظ أولئك المشايخ ، لأن كثيراً منها لا وجود له في غير كتبه التي منها رسالته هذه ، أولاً وجود لها إلا في الأقوال التي رواها عنه بإسناداته بعض تلاميذه كالقشيري وأبي نعيم . على أننا إذا افترضنا أن بعض هذه الأقوال ليس بالفعل من العبارات التي فاه بها شيوخ الملامية — بالرغم من نظام الرواية الدقيق الذي يتبعه المؤلف وما يذكره من الأسانيد — فإن هذا لا يقدح في أن المعاني التي تعبر عنها هذه الأقوال ، والتعاليم التي تشير إليها هي في صميم مذهبهم . ولكن عدم توافر المراجع الأخرى التي قد نستطيع بواسطتها تحقيق رواياته يفسح المجال للتهمة التي وجهها إليه من يرميه بأنه مؤرخ غير ثقة من شأنه أن يضع للصوفية الأقوال والأحاديث ، وهذه مسألة سنعرض لها عند ترجمته .

٥ — هذا وقد سبقني إلى البحث في رسالة السلمي الأستاذ ريشارد فون هارتمان في مقال له في مجلة (Der Islam) بعدها الصادر في أبريل سنة ١٩١٨ ، جعل غايته منه كما يقول : « دراسة الرسالة قسمها لا الملامية ولا مذهبهم » . أما دراسته للرسالة فلم تعد تلخيصاً وترجمة أهم أجزائها إلى اللغة الألمانية ، ومقارنة رواياتها وأسانيد بعضها ببعض ، واستخلاص بعض أسماء الرواة الذين رووا لفلان أو عن فلان ، وذكر ترجمات قصيرة لبعض رجال الملامية اعتمد فيها الكاتب في أغلب الأحيان على رسالة القشيري وخطها ، أو عليها وعلى طبقات الصوفية للشعراني . وقد ذكر فون هارتمان كلمة موجزة عن منزلة مذهب الملامية من تاريخ الأديان ، كما عرض لتفنيد رأى الأستاذ جولدمان في أن مذهبهم متصل بمذهب الكليبيين اليونان . ولقال فون هارتمان قيمته من حيث تحقيق الغرض الذي توخاه منه ، ولكنه ليس أكثر من محاولة أولية محدودة درس فيها بعض نواحي رسالة السلمي دراسة سطحية على ضوء المراجع القليلة التي رجع إليها ، تاركاً الجزء الأكبر من الموضوع من غير أن يمس : أعني مذهب الملامية كما هو وارد في الرسالة وفي غيرها من كتب التصوف الأخرى ، وتاريخ هذه

الفرقة ونشأتها ، والفرق بين تعاليمها وتعاليم الصوفية . وهذه هي المسائل التي جعلتها موضوع بحث الجزء الثاني من هذه المقالة .

أما هذا الجزء فساكتفي فيه — إلى جانب هذه المقدمة — بنشر رسالة السلمي لأول مرة بحققة مستخلصة من نسختين مخطوطتين وصلتا إلى ، مبدءاً بترجمة مفصلة عن حياة المؤلف ، ومعلقاً بترجمات قصيرة لأشهر المشايخ الذين ورد ذكرهم فيها .

مخطوطات الرسالة :

٦ — توجد رسالة اللامتية لأبي عبد الرحمن السلمي على ما أعلم من فهارس الكتب التي بين يدي في أربعة مخطوطات وهي :

(١) مخطوط برلين [الذي رمزت إليه في هذا المقال بحرف ب] وعنوانه « رسالة اللامتية » رقم Ber. ٣٣٨٨ ، في مجموعة اشبرنجر المحفوظة بالكتبة هناك . ولم أطلع إلا على الصورة الشمسية المأخوذة منه المحفوظة بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت رقم ٢٦٠٣٦ ، وهذا المخطوط في إحدى عشرة ورقة : من ٤٧ ب إلى ١٥٨ ا ، وهو يعينه الذي اطلع عليه الأستاذ فون هارتمان ، وقال فيه : « إنني عثرت عليه في مجموعة اشبرنجر في جملة رسائل في التصوف للقشيري وابن عربي والسهورودي والسلمي ، وتمكنت من الاطلاع على هذه المجموعة في مكتبة جامعة كبل لما تفضلت مكتبة برلين الملكية بارسالها هناك » . وليس بهذا المخطوط تاريخ يدل على زمن نسخه ولا ذكر لاسم ناسخ ، ولكن يحتمل أنه كتب حوالي القرن العاشر الهجري . وعلى هذه النسخة عولت في نشر الرسالة لما فيها من الزايا التي سأذكرها بعد .

(ب) مخطوط القاهرة [الذي رمزت له بحرف ق] المحفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٧٨ مجاميع تصوف ، أو فهرس الدار ج ٧ ص ٢٢٨ تحت عنوان كتاب « أصول اللامتية وغلطات الصوفية » ، ويقع في اثني عشرة ورقة ووجه من ورقة . أي من ١٦٢ إلى ٢٣٣ ب . والحق أنه يحوي

على رسالتين مختلفتين مستقلتين للسلمى : أولاها رسالة الملامية هذه ، والأخرى « غلطات الصوفية » التى لا صلة لها بموضوع الأولى . وليس بهذا المخطوط أيضا تاريخ ولا اسم ناسخ ، ولكن يظهر أنه كتب فى عصر متأخر عن عصر المخطوط الأول .

(ج) مخطوط بمجموعة تيمور باشا المحفوظة بدار الكتب المصرية ، نسخته محمود حمدي سنة ١٣٣٣ ، وبمقارنته بنسخة الدار وجدته منقولاً عنها بصوابها وخطها .

(د) مخطوط بالمتحف البريطانى تحت عنوان رسالة الملامية رقم Or. ٧٥٥٥ ، ولم أتمكن من مراجعة هذا المخطوط أو معرفة قيمته بعد .

وبمقارنة النسختين ب و ق وجدت أولاها أفضلهما ، فاعتمدت عليها فى إخراج الرسالة وأثبت فى الهوامش أم القوارق بينهما ، وهى لسوء الحظ كثيرة ومتنوعة . أما مخطوط تيمور باشا فقد أغفلته إغفالاً تاماً للسبب الذى ذكرته .

والمطلع على مخطوط القاهرة يجد مملوءاً بأنواع شتى من الأغلاط الإملائية والقوية ، بل والتحريف فى الآيات القرآنية والأحاديث — وإن كان على وجه العموم أفضل فى أسماء الرجال من مخطوط برلين . وفى مخطوط القاهرة علاوة على ما تقدم كثير من الإطناب الذى لا عهد لنا به فى أسلوب السلمى — على الأقل فيما نعرف له من المؤلفات كطبقات الصوفية ، وكتاريخ الصوفية وتفسير القرآن اللذين نشر بعض أجزاءهما الأستاذ ل . ماسنيون . على أن هذا المخطوط على الرغم من كثرة أخطائه وتحريفه وتقصه كانت له قيمته فى تصحيح بعض العبارات التى وردت فى (ب) واستحالة فهمها ، أو كانت أبعد عن مراد المؤلف أو أقل دقة من الناحية اللغوية من نظيرتها الواردة فى (ق) . والمادة فى الذختين واحدة تقريباً ، إلا إذا استثنينا بعض الزيادات الطفيفة فى إحداها أو النقص فى الأخرى . ولكن ترتيبهما مختلف فى كثير مما ورد فيها من الموضوعات ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الجزء الأعظم من الرسالة

روايات وأسانيد تنتهى بأقوال رجال الملامتية أو غيرهم ، ومن طبيعة هذه الأقوال أنها يمكن وضعها في أى ترتيب كان من غير إخلال بالمعنى العام .

على أننى لم أنص على جميع الفوارق بين النسختين فإذا اتحد المعنيان واختلفت العبارات اختلافاً بسيطاً أغفلت الإشارة إلى ذلك ، وإذا زيد بعض الألفاظ أو أسقط في إحدى النسختين من غير إخلال بالمعنى سكت عن ذلك أيضاً . وكذلك لم أشر إلى اختلافهما في ذكر أو عدم ذكر « تعالى » بعد لفظ الجلالة « وصلى الله عليه وسلم » بعد اسم النبي « ورضى الله عنه » بعد اسم الولي ، أو إذا ذكرت إحداها آية قرآنية بتمامها واقتصرنا الأخرى على ذكر جزء منها .

مؤلف الرسالة :

٧ — هو الزاهد أبو عبد الرحمن محمد الحسين بن محمد بن موسى النيسابورى الصوفى الأزدي السامى : الأزدي من جهة أبيه ، والسامى نسبة إلى جده لأمه ^(١) .

وفي نسبة السامى إلى جده لأمه شيء من الغرابة ، لأنه ليس من مألوف عادة العرب نسبة الرجل منهم إلى قبيلة أمه . ولكن ربما ارتفع ذلك العجب إذا أدركنا أن أهل السامى من جهة أبيه لم يكن لهم من عريض الجاه ونابه الذكر ما كان لأهله من جهة أمه . فقد كان أبو عمرو بن نجيد السامى الذى نسب إليه أبو عبد الرحمن من كبار رجال الصوفية في عصره ، واسع الثراء عريض الجاه . يحكى لنا السبكي في طبقات الشافعية ^(٢) : « أنه ورث من آبائه أموالاً جزيلة فأنفقها على العلماء ومشايخ الزهد » وأنه صحب وهو فتى أبا عثمان الحيرى ^(٣) شيخ الملامتية بنيسابور في وقته وأخذ عنه طريقته ، وكان مقرباً عند الشيخ حتى قال فيه مرة : « أبو عمرو خلفي من بعدى » .

(١) وهو الصوفى الكبير أبو عمرو إسماعيل بن نجيد (بالنون) بن احمد بن يوسف السامى مات سنة ٣٦٦ هـ ، وستأتى الإشارة إليه في الرسالة . راجع القشيري ، ص ٢٨٨ ونذكره الحافظ للذهبي ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٢ ، ص ١٨٩ .

(٣) المعروف بالرواعظ ، توفي سنة ٢٩٨ هـ ، وستأتى ترجمته .

ومرة أخرى « يلومني الناس في هذا الفتى ، وأنا لا أعرف على طريقته سواء » ^(١) . ومما يستدل به على ثراء أبي عمرو وبذله المال عن سعة في وجوه الخير أن أبا عثمان الخيري طلب شيئا من المال لبعض الثغور فتأخر عنه فضايق صدره وبكى على رهوس الناس ، فاتاه أبو عمرو بن نجيد بعد العتمة بكيس فيه ألفا درهم ، ففرح أبو عثمان ودعا له . ولما جلس في مجلسه قال : يا أيها الناس إن أبا عمرو قد ناب عن الجماعة في ذلك الأمر ، وجل كذا وكذا فجزاه الله عني خيرا . فقام أبو عمرو وقال : إنما حملت ذلك من مال أمي وهي غير راضية فيلبيغي أن ترده على لأرده عليها . فأمر أبو عثمان بذلك الكيس فأخرج إليه وتفرق الناس . فلما جاء الليل جاء إلى أبي عثمان وقال : « يمكن أن تجعل هذا في مثل ذلك الوجه من حيث لا يعلم به غيرنا » . فبكى أبو عثمان ، وكان يقول إني أخشى من همة أبي عمرو ^(٢) .

وفي أبي عبد الرحمن السلمي نفسه يقول السبكي ^(٣) . « قال شيخنا أبو عبد الله الذهبي كان [أي السلمي] وافر الجلالة له أملك ورثها عن أمه وورثتها هي عن أبيها » .

على أن أبا عمرو بن نجيد لم يكن الوحيد من أجداد أبي عبد الرحمن لأمه ممن اختصوا بالزهد والعلم ونباهة القدر ، فقد كان له جد آخر من جلة العلماء المحدثين بنيسابور هو أحمد بن يوسف بن خالد النيسابوري . أما أبوه الحسين بن محمد بن موسى فلا تعرف عنه شيئا سوى أنه كان من رجال الصوفية أيضا ، وأنه عنه وعن جده أبي عمرو بن نجيد ورث أبو عبد الرحمن التصوف ، وكان لها في نشأته الأولى في طريق القوم أثر كبير .

ويدل نسب السلمي على أنه انحدر من أصل عربي خالص من جهة أبيه وأمه على السواء ، فنسبه من جهة أمه [أي السلمي] يصله بالقبيلة العربية

(١) طبقات السبكي ، ج ٢ ، ص ١٩٠

(٢) السبكي ، ج ٢ ، ص ١٩٠ : قارن السنان ٣٠٣ فإنه يذكر الحكاية ، ولكنه يذكر ألفا بدلا من ألفين . ولقصة دلالة أخرى من حيث إشارتها إلى أصل من أم أصول الملامية وهو إخفاء الأفعال وعدم التبرع لدخ الناس ونباهتهم ، لكي يتهدوا الله وحده على أفعالهم .

(٣) طبقات الشافعية ، ج ٣ ، ص ٦٢

المعروفة باسم سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس غيلان بن مضر^(١). ونسبه من جهة أبيه [الأزدى] يدل على أنه من سلالة قبيلة عربية أخرى. يحتمل أن تكون قبيلة أزد بن الغوث المشهورة. فهو بكل ذلك يختلف عن جمهور مؤلفي التصوف ومتبعي رجاله من ماشوا قبله أو بعده وكانوا من أصل غير عربي.

٨ — ولد أبو عبد الرحمن في رمضان سنة ٨٣٣٠ هـ في بيت علم وزهد كما قلنا، وفي هذا البيت نشأ، وعن أهله أخذ علوم التصوف والحديث. فقد أدرك جده أبا عمرو، وروى عنه، وكان من المعجبين والمقتدين به. ولا نعرف شيئاً عن حياته الأولى سوى أنه عكف منذ حداثة سنه على القراءة والدرس وجمع الكتب حتى أصبح لديه منها مكتبة عظيمة، وأنه سمع لعدد كبير من شيوخ عصره، منهم أبو العباس الأصم، وأحمد بن علي ابن حسنويه المقرئ، وأحمد بن محمد عبدوس، ومحمد بن أحمد بن سعيد الرازي، وغيرهم^(٢).

وأكثر ما عرف به السلمي مؤلفاته في التصوف، فقد وصفه الحافظ بن عبد الغفار فقال: «شيخ الصوفية في وقته، الموفق في جميع علوم الحقائق ومعرفة طريق التصوف، وصاحب التصانيف المشهورة العجيبة في علم القوم^(٣)». وفيه أيضاً يقول المجوري صاحب كشف المحجوب^(٤) إنه كان من أوائل من كتب في طبقات المشايخ وسيرهم وروى أقوالهم وبحث طرقهم وسلوكهم وآدابهم ومعاملاتهم وصحبتهم، وألف في أصول بعض فرقهم^(٥)، ودافع عن تعاليمهم وتعاليمهم بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، كما فعل في كتابه «السماع». ولكن السلمي كتب أيضاً في التفسير والحديث، فقد حدث — على حد قول السبكي — أكثر من أربعين سنة إجملاً وقراءة.

(١) الانساب السمعاني، ١٣٠٢.

(٢) طبقات السبكي، ج ٤، ص ٦٠.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٠ — ٦١.

(٤) كشف المحجوب ترجمة الاستاذ نيكولسون، ص ٤٠٦.

(٥) يظهر أن الإشارة هنا إلى أصول اللامية الواردة في هذه الرسالة.

٩ — ويظهر أن التأليف في التصوف كان شغله الشاغل وهمه الأول ،
وأنه لم يعن بالتفسير والحديث إلا بمقدار ما يستعين بهما على خدمة التصوف .
فقد كتب تفسيراً للقرآن بلسان صوفي يعرف بتفسير أهل الحق وبحقائق
التفسير ^(١) ، واتهم بوضع الأحاديث للصوفية ، اتهم بذلك محمد بن يوسف
النيسابوري القطان فقال : « السلمي غير ثقة [أى في الحديث] ، وكان يضع
للصوفية ^(٢) ، وإن كانت هذه تهمة حاول ردها عنه كل من السبكي والخطيب .
والظاهر أن حرصه الشديد على تأييد تعاليم الصوفية بالأدلة النقلية من الكتاب
والسنة دفع به إلى تلمس الأحاديث التي يمكنه أن يستعين بها على تحقيق مآربه
مهما كان مصدرها ، ولا أستبعد أنه وضع الكثير منها ، فقد جعل من كل
صوفي ترجم له في طبقاته محدثاً يروى من الأحاديث ما يمشى عادة مع نزعه
الصوفية ، وكل هذه الأحاديث في الدنيا ومحاسبة النفس على حلالاتها وحرامها
وأنها سجن المؤمن وجنة الكافر ، وفي الرزق وحمد الناس عليه دون الله ،
وفي الرضا والسخط ، ونحو ذلك ، مما هو أدخل في صميم التصوف ، وتروى
هذه الأحاديث على لسان شقيق البلخي والحارث المحاسبي وذو النون المصري
وأبي يزيد الهسپاعي ونحوهم ، ممن عرف عنهم أنهم من رواة الحديث أو من غير
رواته . أما تأييده قواعد التصوف بالحديث فظاهر في طبقاته هذه وفي رسالته
في الملامتية ، فإنه يعقد صلة بين كل أصل من أصولهم وحديث من الأحاديث
وآية من الآيات القرآنية ، وهو منهج يكاد يتفرد به السلمي في تاريخه للتصوف
ورجاله ، ومن أجله اتهم بالضعف والوضع للصوفية وعدم الأمانة في النقل .
على أنني لا أستبعد وضعه بعض الأحاديث بحسب ، بل وكثيراً من عبارات
الصوفية على ألسنة القوم بما يتناسب مع مشاربهم وتزاهمهم ، فإن اللفظ

(١) قال فيه الذهبي : « وليته لم يصنفه فإنه محريف وقرمطة ، دونك الكتاب فسترى
الجب » ، هذا مع أن الذهبي يصف السلمي بأنه « وافر الجلالة » . وذلك ينافي
السبكي عنه فيقول « لا يلبس أن يوصف بالجلالة من يدعى فيه التحريف والقرمطة .
وكتاب حقائق التفسير للشار إلى به قد كثر فيه الكلام من قبل أنه انصرف فيه على ذكر
تأويلات وعمل للصوفية ينبو عنها ظاهر اللفظ » . طبقات السبكي ، ج ٣ ، ص ٦٢

(٢) راجع تلبس إبليس لابن الجوزي ، ص ١٦٤

في معظم المناسبات له ، والمعنى والتزعة لهم . على أن هذا ليس بقادح في تأليف السامي ولا في قيمتها ومزنتها العالية في تاريخ التصوف ، فان السامي سيظل بالرغم من كل هذا أستاذ مؤرخي هذا العلم غير منازع . ويمكن أن يشهد له ويدافع عنه رجال لهم خطرهم في تاريخ التصوف ، أمثال أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وأبي نعيم الأصبهاني وغيرهما ، ممن نقلوا عنه وأخذوا بمنهجه ، واعتبروه حجة في التصوف ومرجعاً ثبتاً ^(١) ، فلا نكاد تخلو صفحة من صفحات رسالة القشيري من رواية عن السامي — لا سيما في ترجمات المشايخ — ، وكثيراً ما يلجأ إلى الرواية عنه أبو نعيم في حديثه ، والخطيب البغدادي في تاريخه ، مع ما عرف عن هذا الأخير من عدم تحيزه إلى الصوفية . أما أبو نعيم فيعترف بفضل السامي عليه حيث يقول « قد أتينا على من ذكرهم الشيخ أبو عبد الرحمن السامي ونسبهم إلى توطين الصفة ^(٢) ونزولها ، وهو أحد من لقيناه ومن له العناية التامة بوطئة مذهب المتصوفة وتهذيبه على ما بينه الأوائل من السلف ، مقتد بسيمتهم ، ملازم لطريقتهم ، متبع لأثرهم ، مفارق لما يثرعن المخرمين المتوسمين من رجال هذه الطائفة ، منكر عليهم ، إذ حقيقة هذا المذهب عنده متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فيما بلغ وشرع ، وأشار إليه وصدع ، ثم القدوة المتحققين من علماء المتصوفة . ورواة الآثار وحكام الفقهاء » ^(٣) .

١٠ — وما عيب على أبي عبد الرحمن السامي أيضاً تواجده في السماع ، وأنه كان يقوم فيه موافقة للفقراء . ولكن الدلائل تشهد بأنه لم يكن يفهم التعواجد ، بالمعنى الذي ينقص من قدر الصوفي المتواجد ، ولا يفهمه على أنه وليد السماع ونحده ، بل على أنه نشوة روحية تعرض للرجل ، عندما يتبين له

(١) راجع رسالة القشيري ، ص ٣٠ — ٣١

(٢) في مرض كلامه عن « أهل الصفة » ، فإنه يترف بأنه نقل تراجمهم من السامي وأبي سعيد الأعرابي . وقد عرف أن السامي قد كتب كتاباً في تاريخ هذه الطائفة وعدد من ترجم لهم أبو نعيم منهم من أخذ ترجماتهم عن السامي وابن الأعرابي تسمون ، أنضاف إليهم الأوائل ثمانية أخرى لم يذكرهم السامي وابن الأعرابي . راجع الحلية

لابي نعيم ، ج ١ ، ص ٣٤٧ — ٣٩٧ ، ج ٢ ، ص ٣ — ٣٤

(٣) الحلية ، ج ٢ ، ص ٢٥

معنى من المعاني التي أشكلت عليه ، وأن السماع لا مدخل له في إيجاد حركة التواجد ، وإنما هي نشوة النظر المطلوب ، وكشف غوامض الأسرار ، يؤيد ذلك حكايان ذكرهما السبكي في ترجمته للسلمي .

الأولى أنه جرى يوماً ذكر أبي عبد الرحمن السلمي بين أبي القاسم القشيري وأبي علي الدقاق ، فقال القشيري : « كنت بين يدي أبي علي الدقاق جري حديث أبي عبد الرحمن السلمي وأنه يقوم في السماع موافقة للفقراء ، فقال أبو علي مثله في حاله لعل السكون أولى به ، امض إليه فستجده مائداً في بيت كتيبه ، وعلى وجه الكتب مجلدة صغيرة مربعة فيها أشعار الحسين ابن منصور فيهاها ولا تقل له شيئاً . قال فدخلت عليه ، فإذا هو في بيت كتيبه والمجلدة بحيث ذكر أبو علي ، فلما قصدت أخذ في الحديث وقال : « كان بعض الناس ينكر على واحد من العلماء حركته في السماع ، فرؤى ذلك الإنسان يوماً خالياً في بيت وهو يدور كالتواجد فسل عن حاله ، فقال كانت مسألة مشكلة على فتيين لي معناها ، فلم أتمالك من السرور حتى قت أدور . فقل له مثل هذا يكون حالهم » . وهذه الحكاية فوق دلالتها على قوة الفراسة عند كل من أبي علي الدقاق والسلمي ، توضح لنا ما يفهمه هذا الأخير من معنى التواجد . وأن حركة التواجد لا يحدثها السماع ، وإنما تنكشف للصوفي أسرار ومعاني تكون قد أشكلت عليه قبل السماع ، فهي مظهر الاغتراب الروحي بما يظفر به الصوفي ، لا دليل لذة حسية ناشئة من السماع .

والحكاية الثانية تدل على إنكار السلمي للسماع ، وهي أنه خرج يوماً من نيسابور إلى مرو ليزور الأستاذ أبا سهل الصعلوكي ، وكان من عادته أن يعتقد في غدوات أيام الجمعة مجلس ورد القرآن ليغتم فيه فلما حضر مجلس الصعلوكي وجده قد رفع مجلس القرآن وعقد لرجل مجلس القول ، فأحس بمرارة في نفسه من ذلك . فلما سأله الصعلوكي « إيش يقول الناس في ؟ » قال : يقولون رفع مجلس القرآن ووضح مجلس القول » . فقال الصعلوكي

« من قال لأستاذه لم لا يفلح أبداً ^(١) » ، والمراد بمجلس القول هنا مجلس السماع . فالسلمي في هذه الناحية أقرب إلى مشرب السلف ومذهب الملامية الذين ينكرون السماع ، ويعتبرون التواجد فيه ضرباً من ضروب الرياء .

تميز السلمي :

١١ — قصد كثير من العلماء أبا عبد الرحمن السلمي للصحة والدرس والرواية عنه ، لحكاته في التصوف وبعد صيته في هذا الميدان ، وفي ميدان الحديث وغيره من علوم الدين . وقد ذكر كل من الذهبي في طبقات الحفاظ وتذكرة الحفاظ ، والسبكي في طبقات الشافعية ، عدداً غير قليل من العلماء الذين تعلموا له ونقلوا عنه ، وكان له على مؤلفاتهم في التصوف وغيره فضل كبير . قال الذهبي ^(٢) : « وحمل عنه (أى عن السلمي) القشيري والبيهقي ، وأبو صالح المؤذن ، ومحمد بن يحيى المزكي ، وأبو عبد الله الثقفى ، وعلى بن أحمد الأخرم المؤذن ، ومحمد بن إسماعيل التفليسي ، وخلق سوام » . وقال في طبقات الحفاظ ^(٣) : « سمع (أى السلمي) الأصم ، ومنه البيهقي والقشيري » . وقال السبكي ^(٤) . « روى عنه (أى السلمي) الحاكم أبو عبد الله ، وأبو القاسم القشيري ، وأبو بكر البيهقي ، وأبو سعيد ابن مرامش ، وأبو بكر بن يحيى المزكي ، وأبو صالح المؤذن ، وأبو بكر ابن خلف ، وعلى بن أحمد المديني المؤذن ^(٥) ، والقاسم بن الفضل الثقفى وخلق سوام » .

ويكنى السلمي غفراً أن يكون القشيري صاحب الرسالة المشهورة في التصوف أحد تلاميذه الذين طأروه وأخذوا عنه مباشرة . ويجمع مترجمو القشيري على أنه صاحب السلمي وروى عنه إلى أن صار أستاذاً خراسان . فيقول

(١) السبكي ج ٣ ، ص ٦١

(٢) تذكرة الحفاظ ، ج ٣ ، ص ٢٤٨

(٣) تذكرة الحفاظ ، ج ٣ ، ص ٨ — ٩

(٤) طبقات الشافعية ، ج ٣ ، ص ٦٠

(٥) يظهر أنه على بن أحمد الأخرم المؤذن الذي ذكره الذهبي .

السبكي في طبقاته ^(١) إن القشيري سمع الحديث من طائفة من العلماء منهم أبو عبد الرحمن ، ويذكر في مكان آخر ^(٢) أن القشيري بعد وفاة أبي علي الدقاق (صهره) عاشر أبا عبد الرحمن السلمي . والرسالة القشيرية ذاتها تفيض بروايات مؤلفها مباشرة عن السلمي مما لا يدع مجالاً للشك في فضل الأستاذ على تلميذه ، ولسوء الحظ لم يخلف لنا القشيري ترجمة صوفية لأستاذه كنا نستشف منها شيئاً عن حياته الروحية التي نبجل الكثير من توارثها ، بل هو يعتذر عن إغفاله ذلك في آخر الفصل الذي أفردته لترجمات المشايخ ^(٣) حيث يقول : « فأما للمشايخ الذين أدركناهم وعاصرناهم وإن لم يتفق لنا لقاءهم ، مثل الأستاذ الشهيد لسان وقته وأوحد عصره أبي علي الحسن بن علي الدقاق ، والشيخ نسيج وحده في وقته أبي عبد الرحمن السلمي الخ ، فلو اشتغلنا بذكرهم وتفصيل أحوالهم لخرجنا عن المقصود في الإيجاز ، وغير ملتبس من أحوالهم حسن سيرهم في معاملاتهم » . وقد مات القشيري سنة ٤٦٥ هـ ، أي بعد وفاة السلمي بثلاث وخمسين سنة .

أما أبو بكر البيهقي فهو أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى الحافظ النيسابوري الحنبلية جردى ^(٤) ، كان من نحول الحفاظ الذين أخذوا عن السلمي وتلمذوا له ، وكان محدثاً كبيراً ومؤلفاً في مذهب الشافعي لأن ذلك له ، شهد له إمام الحرمين شهادة لم يشهد لها لشافعي غيره فقال : « مامن شافعي إلا وللشافعي في عنقه منة إلا البيهقي ، فإن له على الشافعي منة اتصافيه في نصرته مذهب » ^(٥) .

وليس للبيهقي أثر في التصوف وتاريخه مثل ما للقشيري ، فإن كان للسلمي

(١) راجع ترجمة القشيري للطولة فيه ، ج ٣ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٨

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤٥

(٣) رسالة القشيري ، ص ٣٠ — ٣١ ، وحاشية المروسي عليها ، ج ٢ ، ص ١٨

(٤) خسرو جرد قرية من قرى يهق بجراسان .

(٥) السبكي ، ج ٢ ، ص ٣ — ٥ ، قارن هذا بما ورد في طبقات الحفاظ للذهبي

فضل عليه فذاك في علم الحديث الذي يعد البيهقي من خول رجاله . وقدمات البيهقي سنة ٤٥٨ هـ ، أى بعد وفاة السلمي بست وأربعين سنة .

ويجب أن نعتبر أيضاً من تلاميذ السلمي الحافظ الكبير أبانعم الأصفهاني صاحب الحلية ، وإن لم يذكر مترجوه أنه روى عن السلمي مباشرة ، ولكن أبانعم نفسه يعترف بفضل السلمي عليه وأخذه أخبار الصوفية عنه ، ويشهد فيه شهادة تهرئه من كثير مما ألصقه به بعض الناقين عليه . يقول أبو نعيم^(١) «أوهو (أى السلمي) أحد من لقيناه وبمن له العناية بقوطة مذهب المتصوفة وتهذيبه . . . وسأقتفى في باقى الكتاب من ذكر التابعين حذره ، إذ هو شرع في تأليف طبقات السالك » . فأبو نعيم يعد نفسه صراحة من تلاميذ السلمي في مادته ومنهجه ، والناظر في ترجحات المشايخ المشتركة بين حلية أبي نعيم وطبقات السلمي يدرك مدى انتفاع صاحب الحلية بمؤلف الطبقات في طريقته في عرض تراجم الصوفية واقتباس الأقوال المأثورة عنهم ، وإن كان لأبي نعيم أسلوبه الخاص به ، وهو أسلوب يمتاز بالاطناب والمبالغة في وصف عجائب الصوفية وكراماتهم .

على أن السلمي من ناحية أخرى قد روى عن أبي نعيم مع تقدمه في السن عليه إلى حد أن السبكي يعد أبانعم من مشايخه^(٢) ، إلا أنه بما لا شك فيه أن فضل السلمي على أبي نعيم يربو بكثير عن فضل أبي نعيم عليه . وقد مات أبو نعيم سنة ٤٣٠ هـ ، أى بعد وفاة السلمي بثمانى عشر سنة .

أما بقية تلاميذ السلمي الذين ذكرهم السبكي والذهبي ، فليس لهم كبير حظ من ناحية التصوف وتاريخه ، وإن كان لبعضهم مؤلفات في علوم الحديث والتاريخ العام ، نخص بالذكر منهم أبانعم^(٣) الله الحاكم صاحب التصانيف في علم الحديث وصاحب تاريخ نيسابور ، وأبانعم صالح المؤذن الذى كان من كبار الحفاظ وقد روى عن السلمي وأبي نعيم معا^(٤) .

(١) الحلية : ج ٢ ص ٢٥ .

(٢) السبكي ، ج ٣ ص ٧ وما يليها .

(٣) توفي سنة ٤٠٥ هـ . راجع السبكي ، ج ٣ ، ص ٦٤ — ٧٢ .

(٤) السبكي ، ج ٣ ص ٨ .

١٢ — كان السامى — كما أسلفنا — من أوائل مؤرخى التصوف
وهصننى الطبقات، ولكنه لم يكن مؤرخا للتصوف ورجاله فحسب، بل كتب
أيضاً فى مسائل التصوف ذاتها عدداً غير قليل من الكتب ضاع للأسف
بعضها، وبقي بعضها مخطوطاً لم ينشر بعد. وقد تناول وجوها كثيرة
من التصوف فى كتبه، ملخصاً قواعد الطريق الصوفى وآدابه أحياناً،
أو شارحاً وناقداً من يرى أنه خرج على روح التصوف الحقيقية أحياناً
أخرى. كما أنه انفراد بوضع كتب فى بعض فرق الصوفية، كرسالته
فى الملامية وأصول تعاليمهم، وهى الرسالة التى ننشرها هنا.

ويذكر الحافظ عبد الغافر فى كتبه أن السامى قد ألف فى علوم التصوف
« ما لم يسبق إلى ترتيبه حتى بلغ فهرس تصانيفه المائة وأكثر »^(١)،
ولكنى لم أقف على أسماء أكثر من ستة عشر كتاباً له، ورد بعضها
فى بروكلمان ولم يرد البعض الآخر. ولم تتح لى الفرصة بعد لدبرسها كلها
وتحليل مادتها، وإن كنت اطلعت على ما نشره منها الأستاذ ماسنيون
من النصوص المتصلة بالحلاج، كما اطلعت على طبقات السامى المخطوطة
بمكتبة المتحف البريطانى وعلى رسالتيه فى الملامية وغلطات الصوفية.
ولهذا سأكتفى بمجرد سرد أسمائها والنص على أنها مخطوطة أو مطبوعة،
وأن توجد مخطوطاتها.

١ — كتاب طبقات الصوفية : مخطوط توجد منه نسخة بالمتحف
البريطانى بلندرة رقم Add ١٨٥٢٠، وأخرى بـيرلين رقم ٩٩٧٢، وثالثة
بمكتبة طاشر افندى رقم ٦٧٧، ورابعة بمكتبة عموى باسطنبول رقم ١٥٧،
وتوجد بمكتبة الجامعة المصرية نسخة شسمية مأخوذة من نسخة المتحف
البريطانى، وبشتغل الأستاذ (J. Pederson) الآن ينشر هذا الكتاب.

(١) وردت هذه العبارة فى السبكي، ج ٣، ص ٦١، نقلاً عن كتاب « السياق »
لمبد الغافر ويذكرها القمى فى تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ٢٤٩، نقلاً عن تاريخ
نيسابور للمؤلف نفسه.

٢ — تاريخ الصوفية : مخطوط نشر منه الأستاذ ماسنيون بعض أجزائه
في كتابه Quatre Textes inédits relatifs à Halluj في باريس سنة ١٩١٤
من ص ١٧ — ٢٥

٣ — تفسير صوفي للقرآن يعرف بتفسير أهل الحق أو بمقائق التفسير :
مخطوط بالمتحف البريطاني وبمكتبة الأزهر . وتوجد منه ثلاث نسخ خطية
بمكتبة فاتح باسطنبول ، رقم ٢٦٠ و ٢٦١ و ٢٦٢ ، واثنتان بمكتبة كوبرولو
رقم ٩١ و ٩٢ باسطنبول الخ . . . وقد نشر منه الأستاذ ماسنيون ما يتصل
بالخلاص في مجموعة النصوص الخلاجية في كتابه Essia Sur les Origines
du lexiques technique de la mystique من ص ٢٣ — ٧٦

٤ — رسالة الملامتية : وتوجد مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨
مجاميع تصوف تحت عنوان أصول الملامتية وغلطات الصوفية ، كما توجد
منها نسخة أخرى خطية بمكتبة برلين رقم ٣٣٨٨ تحت عنوان رسالة الملامتية ،
وبالجامعة المصرية صورة شمسية من هذه الأخيرة رقم ٢٦٠٣٦ ، وبالمتحف
البريطاني مخطوط رقم Or. ٧٥٥٥ .

٥ — رسالة غلطات الصوفية : وهي جزء من مخطوط القاهرة الآنف
الذكر رقم ١٧٨ مجاميع تصوف ، وإليها يشير ابن عربي في كلامه عن الجوع
ورأى السلمي فيه ، حيث يقول في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الجوع :
« إنه لبئس الضجيع » ، إذ هذا لسان العموم ، والرأي الذي عليه أئمة
المشايخ أن الجوع لو كان أمرا يباع في السوق لزم الصوفية أن يشتروه ،
ومن نظر إلي ما نظره النبي (ص) جعله من أغاليط أهل الطريق كأبي
عبد الرحمن السلمي ، إذ عمل أوراها فبا غلظت فيه الصوفية ، وهو مذهبتنا^(١)

٦ — جوامع الصوفية : مخطوط بمكتبة جامع لالاي باسطنبول
رقم ١٥١٦

(١) الفتوحات للسكية لابن عربي ، ج ٢ ، ص ٨٧١

٧ — جوامع آداب الصوفية : مخطوط برلين رقم ٣٠٨١ ولعله الكتاب السابق .

٨ — منهج العارفين : مخطوط برلين رقم ٢٨٣١

٩ — عيوب النفس ومداراتها : مخطوط برلين رقم ٣١٣١ ، ومنه نسخة خطية أخرى بالخزانة التيمورية المحفوظة بدار الكتب المصرية رقم ٧٤ لم يذكرها بروكلمان .

١٠ — درجات المعاملات : مخطوط برلين رقم ٣٤٥٣

١١ — أدب الصعبة وحسن العشرة ^(١) .

١٢ — سلوك العارفين : مخطوط بالخزانة التيمورية : مجموعة رقم ٧٤ لم يذكره بروكلمان .

١٣ — كتاب السنن [لعله المعروف بسنن الصوفية] : ذكره ابن الجوزي في كتاب تلبس إبليس ، حيث قال : « وجاء أبو عبد الرحمن السلمي فمصنف لهم كتاب السنن وجمع لهم حقائق التفسير ^(٢) » .

١٤ — تاريخ أهل الصفة : أشار إليه المجويزي في كشف المحجوب ^(٣) ، وهو الكتاب الذي نقل عنه أبو نعيم الأصفهاني معظم تراجم أهل الصفة ، كما سبقت الإشارة إليه .

١٥ — كتاب السماع : أشار إليه المجويزي أيضاً ^(٤) .

١٦ — ذكر أسماء [مختصر الكتاب الأول الذي هو الطبقات] : مخطوط بمكتبة كوبرولو رقم ١٦٠٣

وقد توفي أبو عبد الرحمن السلمي سنة ٤١٢ هـ . (١٠٢١ م) :

(١) راجع بروكلمان في الملحق .

(٢) تلبس إبليس لابن الجوزي ، ص ١٦٤ ، ويظهر أن كتاب السنن هذا أو منه الصوفية هو بيئة كتاب جوامع آداب الصوفية .

(٣) ص ٨١ ترجمة الأستاذ نيكولسون .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٢ : يقول فيه المجويزي « كتاب في السماع ذكر فيه أحاديث في إراحة السماع وأقوالا لمصنابة تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب الاستماع إلى الصوت الحسن » .

رسالة الملامية

[٤٧ ب] ^(١) الحمد لله الذي اختار من عباده ^(٢) عبداً جعلهم أئمة في بلاده ، فزين بعبادته ظواهرهم ، ونور بواطنهم بمعرفته ومحبه ، ودلهم على معرفة أنفسهم ومكنهم من تذليلها ، وعرفهم مكرها ، وأعانهم على تصغيرها وتغويرها . فهم العلماء بالله ^(٣) وأحكامه ، والقائمون بأمره والعارفون بأنعامه ، والله يختص برحمته من يشاء . سألتني وفقك الله أن أبين لك طريقاً من طرق ^(٤) « أهل الملامه » ^(٥) . وأخلاقهم ^(٦) وأحوالهم . فأعلم رحمك الله أنه ليست للقوم كتب مصنفة ، ولا حكايات مؤلفة ، وإنما هي أخلاق وشمال ورياضيات ، وأنا ذاكر من ذلك قدر وسعى وطاقى أطرافاً يستدل بها على ماوراءها من سيرهم ^(٧) وأحوالهم ، بعد أن أستعين بالله في ذلك وأستوفقه وأستهديه ، وهو حسبي ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ^(٨) .

اعلم وفقك الله الرشاد أن أرباب العلوم والأحوال على طبقات ثلاث : طبقة انتدبوا إلى علوم الأحكام والاشتغال على جمعها ومنعها ، وبذلها وعطائها ^(٩) ، ولا يتخبرون عما عليه الخواص من أهل ^(١٠) المعاملات والمنازلات والمجاهدات ، وهم علماء الظاهر وأرباب الاختلافات والمسائل التي ^(١١) بها يحفظون أساس

(١) قبل الحمد لله تذكر ق البسملة والصلاة على النبي وآله وصحبه والتأمين .

(٢) ساقطة في ق .

(٣) ق ساقطة .

(٤) لعلها طرقاً بالفاء : ق « طريقاً من » ساقطة .

(٥) ب الملامية .

(٦) ق ساقطة .

(٧) ب سرم .

(٨) الموقلة ساقطة في ق .

(٩) ق الملامية والاشتغال بمنافع العوام من حفظ المسائل وجمعها ودرسها ونشرها والمباشرة مع عوام الخلق في الدنيا على جمعها وبذلها وعطائها .

(١٠) ق : أحوال .

(١١) الذين .

الشريعة وأصول الدين ، وإليهم المرجع في تصحيح المعاملات وتقييدها بالكتاب والسنة . فهم علماء الشرع وأئمة الدين ، ما لم يخطوا عملهم ^(١) ويدنسوا بطبع أنفسهم بجمع شيء من حطام هذه القافية ^(٢) ، حينئذ يسقط عنهم الاقتداء ^(٣) ، فلا يكونون من أهله . والطبقة الثانية منهم الخواص الذين خصهم الله تعالى بمعرفته ، وقطعهم ^(٤) عما فيه الخلق من جميع الأشغال والإرادات ، فشتغلهم بالله وإرادتهم له . فلا حظ لهم فيها في الخلق من أسباب الدنيا ، ولا لهم مهمة قيام فيه من جميع جهاتها ، بل همتمهم بجمع المهمة له وعليه . فلا لهم مع الخلق قرار ، ولا لغريم إليه سبيل بحال . بل هم خواص ^(٥)

[٤٨] الخواص الذين خصهم الله بأنواع الكرامات وقطع أسرارهم عن المكنونات ، فكانوا له وبه وإليه . وهذا بعد أن أحكموا ^(٦) طريق المعاملات ، وحفظوا على أنفسهم ألسن المجاهدات ^(٧) . فأمرارهم إلى الحق ناظرة ، وإلى الغيوب متطلعة ^(٨) ، وجوارحهم بزيئة العبادات مزينة ، لا يتخالف ظاهريهم شياً من سنن الشرع ، ولا يشيب باطنهم عن ملاحظة الغيب . وهم الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم : « من جعل المهوم هما واحداً كفاه الله سائر همومه » ، فهؤلاء أهل المعرفة بالله عز وجل . والطبقة الثالثة ، وهم الذين لقبوا باللامتية : وهم الذين زين الله تعالى بواطنهم بأنواع الكرامات من القربة والزلفة ^(٩) والاتصال ، وتحققوا في سر السر في معاني الجمع ^(١٠) ، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال من الأحوال . فلما تحققوا في ^(١١)

(١) في الأصل عليهم .

(٢) في « ما لم يخطوا عملهم بطبع أو يدنسوا أنفسهم بشيء من حطام هذه الدنيا القافية » .

(٣) في محل الاقتداء .

(٤) ب وقطع .

(٥) في ساقطة .

(٦) في كلوا .

(٧) في السر والمجاهدات .

(٨) في وإلى القلوب متطلعة .

(٩) في قضيف والأنس .

(١٠) في وتحققوا في سر سر معاني الغيب .

(١١) في بالرب .

الرتب السنية من الجمع ^(١) والقربة والأنس والوصلة ، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق ، فأظهر للخلق ^(٢) منهم ظواهرهم التي هي في معنى الافتراق من علوم الظواهر ، والاشتغال بأحكام الشرع وأنواع الأدب ، وملازمة المعاملات ، فبسط لهم حالمهم مع الحق في جمع الجمع والقربة ، وهذا من أسنى الأحوال ألا ^(٣) يؤثر الباطن على الظاهر . وهذا شبيه بحال النبي صلى الله عليه وسلم لما رفع ^(٤) إلى المحل الأعلى من القرب والدنو ، وكان قاب قوسين أو أدنى ، ثم ما رجع إلى الخلق تكلم معهم في الأحوال الظاهرة ، ولم يؤثر من حال الدنو والقرب على ظاهره شيء ، والحال التي تقدم ذكرها كحال موسى عليه السلام [من] أنه لم يطق أحد النظر إلى وجهه بعدما كلمه الله عز وجل . وذلك شبيه بحال العنقية ، وهم الطبقة الثانية ممن تقدم ذكرنا لهم ، وهم الذين تظهر عليهم أنوار أسرارهم . وأهل الملامة إذا صحبهم المریدون دلوم على ما يظهرون لهم من الاقبال على الطاعة واستعمال السنن في جميع الأوقات وملازمة الآداب ظاهرا وباطنا في كل الأحوال . ولا يمكنونهم ^(٥) من الدواوى والإخبار عن آية أو كرامة ولا الاستناد إليه ، بل يدلونهم ^(٦) [٤٨ ب] على تصحيح المعاملات وإدامة المجاهدات . فيأخذ المرید في طريقهم ويأدب بأدبهم ، وإذا رأوا منه تعظيما لشيء من أفعاله وأحواله بينوا له عيوبه ودلوه على إزالة ^(٧) ذلك العيب لئلا يستحسنوا شيئا من أفعاله ولا يعتمدوها ^(٨) . ومتى ادعى المرید عندهم حالا أو لنفسه

(١) ق : وأنبئوا في أهل الجمع .

(٢) فأظهر للخلق ساقطة في ق .

(٣) في الأصل أن لا ، والمراد لئلا يؤثر باطنهم في ظاهريهم . أما في عبارتها « الأحوال التي لا يؤثر الباطن على الظاهر » .

(٤) ب لما رفع ساقطة .

(٥) ب يمكنونه .

(٦) ب يدلونه .

(٧) ق ساقطة .

(٨) في الأصل يعتمدونها . ق يتكلمون منها .

مقاماً^(١)، صغروا ذلك في عينه إلى أن يتحقق^(٢) صدق إرادته وظهور الأحوال عليه، فيدلونه على ما هم عليه من سر^(٣) الأحوال وإظهار الآداب من الأوامر والنواهي^(٤)، فيكون تصحيح المقامات كلها عليه في حال الإرادة، فيصححة^(٥) الإرادة عندهم تصح^(٦) المقامات كلها إلا مقام المعرفة^(٧). والمريد إذا تأدب بغيرهم أطلقوا له الدعاوى في حال الإرادة، فيأخذ أحوال الأئمة ستر^(٨) لنفسه، فيدعى بها، فلا يزيدم^(٩) مرور الأيام عليه إلا إدباراً وبعداً عن سبيل الحق وطريقه^(١٠). ولذلك كان شيخ هذه القصة^(١١) أبو حفص النيسابوري قدس الله روحه^(١٢) يقول فيما أخبرني عنه محمد بن أحمد بن حمدان^(١٣) قال سمعت أبي يقول سمعت أبا حفص يقول^(١٤)

(١) « و رأى لنفسه مقالا » .

(٢) « في حق يتحقق لهم » .

(٣) « في ستر » .

(٤) « في اتباع الأوامر وترك النواهي » .

(٥) « في فني صحة » .

(٦) « في تصحيح » .

(٧) هذه عبارة (ب) منقولة من هامش المخطوط بتصحيح الناسخ . أما عبارة « في فني صحة الإرادة عندهم تصحيح المقامات كلها عليه في حال الإرادة » ، والانتهاى إلى مقام المعرفة » .

(٨) ب سرا .

(٩) « في يزيده » .

(١٠) ب وطريقته » .

(١١) « في : هذه الطائفة » .

(١٢) قدس الله روحه ساقطة في ق . وأبو حفص هو عمرو بن سفة (وقيل سالم وقيل مسلم) الحداد النيسابوري ملك سنة ٢٧٥ ، كان شيخ اللامية بخراسان ومن أوائل مؤسسيها . راجع ترجمته في رسالة القشيري ص ١٧ وطبقات السلي مخطوط ١٢١ ، ب . وتاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢٠ — ٢٢٢ . والجليه لأبي نعيم ج ١٠ ص ٢٢٩ ، وطبقات الشرائع ج ١ ص ٧٠ والجمع للراجح ص ١٠٨ ، ١٨٨ ، ٣٢٨ — ٣٢٩

(١٣) لا نعلم شيئاً عنه ، ولكنه يروى عن أبيه أبي جعفر أحمد بن حمدان بن علي بن سنان من صوفية نيسابور الذين سمعوا أبا حفص . راجع ترجمته في الشرائع ج ١ ص ٨٨ ، والسلي : مخطوط ٧٦ ب : مات أحمد بن حمدان سنة ٣١١ ومات ابنه حوالي سنة ٣٧٦ (١٤) من قوله « فيما أخبرني » إلى قوله « أبا حفص يقول » ساقط في ق .

مريدو أهل الملامة متقلبون في الرجولية^(١) لا خطر لأتقسيمهم ، ولا لما يبدو منها عليهم إلى مقامهم سبيل^(٢) ، لأن ظواهرهم مكشوفة وجقائقهم مستورة ، ومريدو الصوفية يظهرون من رعونات الدعاوى والسكرامات ما يضحك منه كل متحقق^(٣) ، لكثرة دعاويهم وقلة حقائقهم . سمعت أحمد بن عيسى^(٤) يقول سمعت أبا الحسن القناد^(٥) يقول سئل أبو حفص ما هذا الاسم الذي سميت به من الملامة^(٦) ؟ فقال هم قوم^(٧) ظاموا مع الله تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم ، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب^(٨) والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه ، وكتموا عنهم محاسنهم فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم ، فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب^(٩) وتصحيح الفراسة في الخلق وإظهار السكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم باظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها ، والاطهار للخلق ما يوحشهم [٤٩] ليتنافى^(١٠) الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله . وهذا طريق

(١) ق : في ذلك قوسهم .

(٢) ق : ولا لما يبدو منها مندم ، ولا يجردون إلى مقامهم سبيلا وهو خلاف الأزاد .

(٣) ق : محقق .

(٤) لعله أبو أحمد بن عيسى الذي يروى عنه السلي عاده كلام ابن منازل وغيره .
قارن الرسالة القشيرية ، ص ١٦ و ٢٦ ، وقد ذكرت روايات السلي عنه في تاريخ البغدادي
أيضاً : راجع تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢١

(٥) هو أبو الحسن علي بن عبد الرحيم الواسطي القناد الصوفي المتوفى سنة ٣٠٩ ،
روى عن أبي حفص وعن الحلاج وروى عنه البقلي في تفسير الرائي ص ٣٨ آية ٨٥
راجع في ترجمته الأتصاب للسماني ٤٦٢ ، ولا يحتمل أن يكون « الوراق » كما ورد
في (ق) لأن كنيته على ما ورد في طبقات السلي (٦٩ ب) أبو الحسين ، وقد مات الوراق
سنة ٣٢٢ بينه وبين أبي حفص ٦٠ سنة .

(٦) ق : أهل الملامة .

(٧) أهل : الملامة قوم .

(٨) ق : تضييف « من الصلاة وغيرها ، وكتموا محاسنهم عن الخلق وأظهروا لهم
قبائح الخ » .

(٩) ب : الغيوب باليون الهمة .

(١٠) ق : ليتناهر .

أهل الملازمة . وصمحت أحمد بن أحمد الملامتي ^(١) يقول سمعت إبراهيم القناد ^(٢) يقول سألت ^(٣) حمدون القصار ^(٤) عن طريق الملازمة قال ترك التزين للخلق بكل حال ^(٥) وترك طلب رضام في نوع من الأخلاق والأفعال ، وألا يأخذك فيما لله عليك لومة لائم بحال . قال عبد الله بن المبارك ^(٦) حين سئل عن الملازمة ، فقال هم قوم لم يكن لهم في الظاهر آيات للخلق ولا لهم في باطنهم دعوى مع الله تعالى ، وسرهم الذي بينهم وبين الله عز وجل ولا تطلع عليه أفئدتهم ولا قلوبهم . قال وصمحت جدى إسماعيل ^(٧) بن نجيد يقول لا يبلغ الرجل شيئاً من مقام القوم ^(٨) حتى تكون أفعاله كلها ^(٩) عنده رياء وأحواله كلها دعاوى . وسئل بعض مشايخهم : ما أول هذه القصة ^(١٠) ؟ فقال : تذليل النفس وتحقيرها ومنعها

(١) أشار إليه السلي مرة أخرى باسم أحمد بن أحمد ، وربما كان أحمد بن حمدون الوارد اسمه في رسالة القشيري يروي عنه السلي كلام أبي عمرو الزجاجي : أو أبو محمد ابن أحمد بن حمدون الفراء القدي سيأتي ذكره .

(٢) ق : الغفال بالفاء واللام .

(٣) ب : سمعت .

(٤) هو أبو صالح حمدون بن أحمد بن حمارة النيسابوري ثاني مؤسسي مذهب الملامية . من أقران أبي تراب التنخشي ومفان الباروسي [نسبة إلى باروس بنيسابور] . مات سنة ٢٧١ ، راجع في ترجمته القشيري ص ١٨ ، والشعراني ج ١ ص ٧١ والخليفة لأبي نعيم ج ١٠ ص ٤٦ ، وطبقات السلي ١٢٦ ، والأنساب لسماعني ١٥٩ .

(٥) ب : بحال .

(٦) ق : وصمحت أحمد بن محمد الفراء [وهو محمد بن أحمد] يقول قال عبد الله بن منازل وهذا هو الصحيح لا ابن المبارك الصوفي المتوفى سنة ١٨١ ، وعبد الله بن منازل هو أبو عبد الله محمد بن منازل النيسابوري المتوفى سنة ٢٢٩ أو سنة ٢٣٠ من أتباع حمدون القصار . راجع عنه طبقات السلي ١٤٨ : الشعراني ج ١ ص ٩٢ وشذرات الذهب ج ٢ ص ٣٣٠ : يشير إليه القشيري في الرسالة : ص ٢٦ .

(٧) إسماعيل بن نجيد السلي جد أبي عبد الرحمن السلي لأمه مات سنة ٣٦٦ : راجع طبقات السلي ١٠٥ (١) والشعراني ج ١ ص ١٠٢ والقشيري ص ٢٨ : نقحات الألسن لجاي ٢٨٩ : تذكرة الأولياء لمطار ج ٢ ص ٢٦٢ تذكرة الحفاظ لذهبي ج ٣ ص ٢٤٨ : السبكي ج ٢ ص ١٨٩ : السمعاني ٣٠٣ (٢) .

(٨) ق : من مقام هؤلاء القوم .

(٩) في الأصل كاه .

(١٠) ق : ما أول طريقته .

عما تمكن إليه ، أو يكون لها فيه راحة وإليه ركون ، وتعظيم الخلق وحسن الظن لهم وتحسين قبائحهم وتحقير النفس وتذليلها وسوء الظن بها ^(١) . وحضر ^(٢) بعض المشايخ مع حمدون القصار في مجلس ، فجري فيه ذكر بعض أخطائهم فقليل إنه كثير الذكر ، فقال حمدون ولمكنه دائم الغفلة . فقال له بعض من حضر أليس يجب عليه شكر ما أنعم الله عليه بأن وفقه للذكر باللسان فقال ^(٣) أولا يجب عليه رؤية قصيره في غفلة القلب عن الذكر .

قال رحمه الله ورأيت في كتاب كتبه أبو حفص إلى شاه السكرماني ^(٤) فقال له اعلم يا أخي أن من لم يعرف فاقة نفسه وعجزه في جميع ما يبدو منه من الطاعات يشوبها بالرياء ^(٥) ، ومن ^(٦) لم يستعمل الترقى ^(٧) ويجعله زماعاً لنفسه في جميع أحواله ، ثم يعلم أنها (أى النفس) وإن لانت أنها الأمانة بالسوء لا تنقاد لطاعة إلا وتضممر فيها خلافاً ، فيقابلها ^(٨) باللاماة في جميع أوقاته ^(٩) ولا يدعها تستقر في حالة من أحوالها ، فقد أخطأ النظر في نفسه .

(١) ق : « حميد وتقييح محاسنها » .

(٢) من قوله : « وحضر بعض المشايخ مع حمدون » الخ وارد في ق في مكان آخر يفصله عن السلام السابق ست صفحات : فهو وارد في الورقة ٦٦ ب وما بعده مباشرة في الورقة ٦٣ ب .

(٣) ق : « فقال بعض من حضر من أوتي سرّاً يجب عليه شكر ما أنعم الله به عليه » . وإطلاق لسانه بالذكر فقال « الخ » .

(٤) هو أبو الفوارس شاه بن شجاع مات قبل سنة ٣٠٠ ، وراجع ترجمته في طبقات السلي ، ص ٤٢ ب ؛ والتشجيري ، ص ٢٢ ؛ والحلية ، ج ١٠ ، ص ٢٣٧ ؛ والشراني ، ج ١ ، ص ٧٧ .

(٥) ق : « اعلم يا أخي أنه من لم يعرف آفة نفسه وعجزه في جميع الأوقات إلى ربه ولم يعرف نفسه إلهنا ترد كلمتان لا يمكن قراءتهما لا نظامهما] : وإظهار الخير فيلزمه الجلاء في جميع ما يندونه من الطاعات ، وإلا فهو يشوبها بالرياء » .

(٦) ساقطة في الأصل :

(٧) ب : التقوى .

(٨) ب : فيقابلها .

(٩) ق : في جميع أحواله وأوقاته .

وحكى عن يحيى بن معاذ ^(١) أنه قال من أخلص لله لا يجب أن يرى شخصه ولا يحكى قوله ^(٢). وسئل بعضهم عن أحوال القوم ، فقال هم قوم تولى الله حفظ أسرارهم وأسبل على أسرارهم ستر الظاهر ، فهم مع الخلق مع الخلق ، ولا يفارقونهم في أسواقهم ومكاسبهم ، ومع الله سبحانه من حيث الحقيقة والتولى ^(٣) ، [٤٩ ب] فباطنهم يلوم ظاهريهم على الانبساط مع الخلق والكون معهم برسوم العوام ، وظاهريهم يلوم باطنهم بأنه ساكن في مجاورة الحق وغافل عما فيه الظاهر من معايشة الأضداد ، وهذا من أحوال الأئمة والسادة . قيل لأبي يزيد ما أعظم آية العارف ؟ قال أن تراه يؤاكلك ويشاركك ويمازحك ، ويأيدك ويشاركك ، وقلبه في ملكوت القدس ، هذا أعظم الآيات . وقال أبو يزيد ^(٤) : من صدق في عين الجمع بالحريفة كان لازماً بمجوارحه على أدب المبودية وبصيرته ^(٥) في مشاهدة الحق ، ومن كان في عين الافتراق فإنه يجمع جمع ^(٦) المجتهدين في عبوديته ويكون ذلك كالبناء . قال وصمعت عبد الرحمن بن محمد ^(٧) يقول : سألت عبد الله

(١) هو أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي ، من كبار المشايخ ، مات بنيسابور سنة ٢٥٨ هـ . راجع ترجمته في طبقات السلمي ٢٢ ب ، ورسالة التشيرى ص ١٦ ، وطبقات الشمراني ج ١ ص ٦٩ ، والحلية ج ١٠ ص ٥١ .
(٢) ق : من أخلص لله فليكن طاعته ولا يحكى قوله .

(٣) في عبارة ب نفس كبير .

(٤) هو طيفور بن عيسى البسطامي الصوفي الكبير ، مات سنة ٢٦١ هـ . راجع ترجمته في السلمي ١٤ ب ، والتشيرى ص ١٣ ، والشمراني ج ١ ص ٦٥ ، والحلية ج ١٠ ص ٣٣ — ٤٠ .

(٥) ق : وسره .

(٦) ق : جهة .

(٧) ق : عبد الله بن محمد ، وهذا هو الأقرب إلى الصواب ، لأنني لا أعلم أحداً من يرى منهم السلمي اسمه عبد الرحمن بن محمد . ولكن السلمي يروي عن ثلاثة اسم كل منهم عبد الله بن محمد ، أولهم عبد الله بن محمد الهادي ، والثاني عبد الله بن محمد ابن أحمد بن حمدان المكي ، والثالث عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازي المعروف بالشمراني . وقد ورد اسم الأول في الرسالة التشيرية ص ١٥ ، والثاني فيها ص ١٦ والثالث فيها ص ١٩ ، وأظن أن المراد هنا هو الأخير ، لأنه هو الأقوى يروي عنه السلمي أخبار الخراسانيين أمثال أبي عثمان الخيري وعبد الله الخياط ، والظاهر =

الخياط^(١) عن « الملامة » فقال من يفرق بين ملامته لنفسه ولاملة الغير له ،
ويتغير عنده الحال والوقت في ذلك ، فهو بعد في رعونة الطبع ، ولم يبلغ درجة
القوم . وسئل بعضهم^(٢) من يستحق اسم « الفتوة » ؟ فقال من كان فيه
اعتذار آدم ، وصالح^(٣) نوح ، ووفاء إبراهيم ، وصديق إسماعيل ،
وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد صلى الله عليه وسلم ،
ورأفة أبي بكر ، وحمة عمر ، وحياء عثمان ، وعلم علي ، ثم مع هذا كله
يزدرى نفسه ، ويحتقر ما هو فيه ، ولا يقع بقلبه خاطر^(٤) مما هو فيه أنه شيء ،
ولأنه حال مرضى^(٥) ، يري عيوب نفسه ونقصان أفعاله وفضل إخوانه
عليه في جميع الأحوال . قال ورأى أبو حفص بعض أصحابه وهو يذم^(٦)
الدنيا وأهلها ، فقال : أظهرت : ما كان سيالك أن تخفيه ، لا تجالسنا بعد هذه
ولا تصاحبنا . سمعت أبا أحمد بن عيسى^(٧) يقول : سمعت أبا^(٨) زكريا
السنجي يقول : الأحوال أمانات عند أهلها ، فإذا أظهرها فقد خرجوا
من حد الأمانة . قال وأنشد محمد بن الحسن^(٩) لبعضهم في معناه :

من سارروه فأبدى السر مشتهرا لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا
وجانبوه ولم يسعد بقرهم وأبدلوه مكان القرب إيماشا

— أن اللسختين ب ، في قسمتا الاسم الكامل لهذا الصوفي بينهما . مات الشمراني سنة ٨٣٥٣ .
راجع السلسي ١٠٤ ب ، وطبقات الشمراني ج ١ ص ١٠٢
(١) لعله أبو بكر عبد الله بن محمد بن أحمد بن محمّد الزاهد النيسابوري ، وكانت
وفاته سنة ٣٨٨ هـ ؛ ويذكر السمعاني أنه كان عظيم القدر مجاب الدعوة . أنظر
الأنساب ٢١٤ (١) .

(٢) في : تضيف « وسئل بعضهم ما أضر شيء يحمل بأهل هذه الطريقة ، فقال قلّة
بصيرته يميّوه ورضاه عن نفسه بما هو فيه » .

(٣) ب : وصلاية .

(٤) ب : ساقطة .

(٥) ب : ساقطة .

(٦) ق : يلوم .

(٧) هو أحمد بن عيسى الذي تقدم ذكره .

(٨) ق : ساقطة .

(٩) ق : محمد بن الحسين الملوّي .

لا يصطفون مذبحاً بعض سرم حاشا ودادهم من ذلك حاشا (١)

قال وممعت أبا طاهر أحمد بن طاهر (٢) يقول: ممعت أبا الحسن الشركي (٣) يقول ممعت محفوظاً (٤) يقول كان أبو حفص يكره لأصحابه الأسفار من غير فرض حج أو غزو أو رؤية شيخ أو طلب علم ، فأما الأسفار على المراد فكان يكرهها ، ويقول الرجولية البصر (٥) في موضع الإرادة . فقال له حمدون القصار معارضاً له أليس الله يقول « أو لم يسيروا في الأرض فينظروا » ، [٥٠] فقل (٦) إنما يسيرون في الأرض من لا ينظر إلا بالسير ، فمن فتح عليه الطريق في المقام فسيره ترك للطريق وإضلال له (٧) . وسأل عبد الله الحجام حمدون القصار ، فقال أعلى مطالبة في ترك الكسب ؟ فقال الزم الكسب ، فلأن تدعى عبد الله الحجام أجب إلى من أن تدعى عبد الله العارف أو عبد الله الزاهد . وسئل بعض

(١) يذكر في ق ثمانية آيات بدلا من هذه الثلاثة ، ولكن يظهر فيها التعمل والتفريع على الطبقي الأصلي ، بل يظهر في كثير منها الرككة ، ولهذا لم أجد ضرورة لاثباتها ، لأنها لا تخرج في معناها عن الثلاثة المذكورة . وقد أورد الشيخ عبي الدين بن عربي في كتابه « محاضرة الأبرار ومسامرة الأغيار » ج ٢ ص ٢٤٠ الآيات الثلاثة بينها ، وذكر قصة من أنشدها ، وهو فتى من أتباع ذي النون المصري فاب عن أستاذه زمانا ، فلما حضر عنده سأله ذو النون عما أكسبته خدمة الله من اللواهي ، وما منعه اجتهداه في العبادة من النجس ، فقال يا أستاذ هل رأيت عبداً اصطفته الله واصطفاه ثم أسر إليه سرا ، أم يحسن به أن ينسى ذلك السر ؟ ثم أنشد هذه الآيات . إلا أن ابن عربي يذكر أن المنشد للآيات هو يوسف بن الحسين ، لا محمد بن الحسن كما في ب ، ولا محمد بن الحسين العلوي كما في ق .

(٢) ق : أبا طاهر محمد بن أحمد بن طاهر .

(٣) ق : أبا الحسن الشركي ساقطة . ولم أقف على نسبته في « السمائي » ولا في غيره . وقد روى عنه السلمي سمرتين في هذه الرسالة : صرته عنه عن محفوظ بن محمود اللامي ، وأخرى عنه عن أبي خنيس اللامي .

(٤) هو محفوظ بن محمود النيسابوري اللامي ، مات سنة ٣٠٣ ؛ راجع ترجمته في الشمراني ج ١ ص ٨٦ ، وتاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢١ ، وحلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٥١

(٥) ب : الصبر .

(٦) ق : أبو حفص .

(٧) ق : فسيره ترك الطريق وذلك إضلالاً له .

مشايخهم عن الخشوع ، فقيل له إنك تبطل إظهار ^(١) شيء من الأحوال ، فهل الخشوع إلا على ظاهر البدن ؟ فقال أوه من فهم بعدت عن حقائق المعاني ، بل الخشوع اطلاع الله على الأسرار فتخشع ، فتأدب الظواهر بذلك ^(٢) الاطلاع . ألا ترى إلى قوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى إذا تجلى إلى شيء خضع له ؟ هل التجلى إلا على الأسرار ؟ فإذا خشعت الأسرار بالتجلى ورثت الظواهر حسن الأدب . وقال بعضهم : أفضل مصحوب الإنسان العلم ، لأنه اقتداء ، ولا حظ للنفس فيه بحال ، وهو جار على مخالفة الطبع ^(٣) وشر مصحوب الإنسان نسكه ، لأنه لا ينفك عن التزين والاختبار عنه ، ورؤيته التكبر ^(٤) والتعظيم . ألا ترى الملائكة لما كان مصحوبهم الطاعات ، كيف سالموا رؤيتهم بقولهم « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » ، فلما بلغوا مقام العلم قالوا « لا علم لنا » ؟ فأذن أفضل مصحوب الإنسان العلم ، وشر مصحوب للإنسان النسك . وقيل لأبي يزيد متى يبلغ الرجل مقام الرجال في هذا الأمر ؟ فقال إذ عرف عيوب ^(٥) نفسه ، وقويت همته عليها ^(٦) . وقال بعضهم : من أراد أن يسقط عنه الافتخار بما هو فيه ، أو النظر إلى ما هو عليه ، فليعلم من أين جاء هو ، وأين هو ، وكيف هو ، ولن هو ، ومن هو ^(٧) ، وإلى أين هو ، ممن صبح له علوم هذه المقامات ^(٨) لم ير لنفسه حظا ، ولم يظهر له خطر بحال ، بل يراها ^(٩) مذمومة المكون ساقطة الأفعال ، لا يبقى له من ظاهره افتخار ولا من باطنه اغترار . وقال بعضهم : لا يبلغ العبد درجة القوم في الإيمان ^(١٠)

(١) ق : تظهر إبطاك .

(٢) ب : بنود .

(٣) ق : « وهو جار على مخالفة الطبع » ساقطة .

(٤) ق : التكبير .

(٥) ق : ساقطة .

(٦) ق : قويت همته لها .

(٧) ق : من هو .

(٨) ق : العلم بهذه المقامات

(٩) ب : يرى هذا .

(١٠) ق : درجة الايمان .

حتى لا يفكر فيما مضى ولا في شيء، فيما يأتي، ويكون في وقته على مشيئة
 مليكه، وهذا هو الباعث على إسقاط التكليف^(١). وعندهم أن الكامل
 في أفعاله من يبقى ظاهره للمريدين على آداب العبودية للاقتداء به والأخذ
 عنه، ويبقى سره وحاله لمن يقصده إلى سياسات الأحوال وآداب
 المشاهدة، فيكون السر مشاهدًا للحق^(٢) في جميع الأوقات، يتلشى
 فيه من يقصده، وهو مشرف على الخلق وعين^(٣) عليهم فسرهم أمام
 تصحيح^(٤) العارفين، وظاهره أمام آداب المريدين، وهذا من أحوال
 أئمة الصادقين. كذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم «تسام عيناى
 ولا ينام قلبى». [٥٠ ب] أخبر عن الظاهر بحال النوم^(٥) وهو الانغفاء^(٦)،
 وأخبر عن السر بالتيقظ الدائم والمشاهدة والقرب^(٧). وسئل بعضهم:
 لم استوجبت النفوس منكم الملامة على دوام الأوقات؟ فقال لأنها كف من عجب
 في قالب ظلمة مربوط بشواهد العامة، ولأنها كف من جهل في قالب الرعونة
 مربوط بحبال الاطلاع؛ فدواؤها الاعراض عنها، وتأديبها مخالفتها،
 وصيانتها ملامتها. وقال: لقد أسقط الله رؤية الأفعال حتى عن الأنبياء
 والرسل عليهم السلام، ألا ترى الكليم موسى صلوات الله عليه لما قال
 «كنى تسبيحك كثيراً»، قال^(٨) «ولقد منبتنا عليك مرة أخرى»، أى كيف
 يجوز أن تعد على تسبيحك وتكبيرك وتلقى ما كان منى إليك من أنواع
 الفضل في قوله «واصطنعتك لنفسى» الآية^(٩)، وأنت تعد على تسبيحك
 والكل منى إليك^(١٠). وسئل بعضهم: لم أذلتكم أنفسكم وأظهرتم منها ملامكم

(١) ق: وهذا هو المون على رسوم التكليف.

(٢) ق: لتجلى.

(٣) ق: وناظر.

(٤) ق: تصحيح أحوال.

(٥) ب: القوم بالقاف.

(٦) ب: الانغفاء باللام.

(٧) ق: تضيف «كيف يصل من هو في محل القرب ومشاهدة الحفرة».

(٨) ق: قال له.

(٩) من قوله «من أنواع الفضل» إلى قوله «الآية» ساقط في ق.

(١٠) «والكل منى إليك» ساقط في ق.

عليه الخلق ؟ قال لأن النفس ^(١) خلقت مهابة من ماء مهين ومن حمأة سنون ، فأورثت فيها مخاطبة الحق معها عزاً ، فتعززت بذلك ^(٢) ، ولم تعلم أن العزيز فيها ما [هو] ملحق مستودع [بها] ، لا ما هي مجبولة عليه ، فإن تركت النفس في تعزها ترعنت ، وخرجت من حدها ، ورسخت ^(٣) في طبعها . فألوفى من العباد من أراها من قيمتها ، فأعلمها أن جميع ما يتصل بها من أعمالها وأحوالها مذموم ، لئلا تسكن إلى شيء ولا تقتصر بشيء ، لأن العزيز منها ^(٤) ما لله فيها من كريم ودائمه وجيل نظره وفوائده ^(٥) . وقال بعضهم : من أراد أن يعرف رعونة النفس وفساد الطبع فليصنع إلى مادحة ، فإن رأى نفسه ^(٦) خرجت عن الحد ^(٧) بأقل قليل فليعلم أنه لا سبيل لها إلى الحق ، لأنها تسكن إلى مالا حقيقة لمادحة ، وتضطرب من ذم مالا حقيقة لذمة . فإذا قابها في الأوقات بما تستحق من التذليل لم يؤثر فيه مدح مادح ، ولم يلتفت إلى ذم ذام ، حينئذ يدخل في أحوال « اللامة » . قال أبو يزيد : كنت اثني عشر عاماً حداد نفسي ، وخمس سنين امرأة قلبي ، وسنة كنت أنظر فيها بينهما . فنظرت فإذا في باطن زنار ^(٨) ، فعملت في قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه ^(٩) ، فكشف لي ، فنظرت إلى الخلق فإذا هم موتي ، فكبرت عليهم أربع تكبيرات ، قال الله تعالى « أموات غير أحياء وما ^(١٠) يشعرون » ، فهذا من رسوم القوم وأخلاقهم . وأبو يزيد في حالته يخبر عن نفسه بمثل هذا ، وهو إمام أهل المعرفة قائدهم ، يعمل كل هذا ويروض نفسه

(١) ب : الناس .

(٢) ق : فيميزون بذلك . وفي ق : فأورثت فيها مخاطبة الحق معها عزاً فتعززت بذلك .

(٣) ق : ورسخت عن طبعها ، وفي ب : ووسخت .

(٤) و (٥) ق : وأن العزيز بالله فيه تكريم ودائمه وجيل نظره وفوائده . وقد ورد في ب لأن العزيز ما نهي — لا منها .

(٦) من قوله « من أراد » إلى قوله « نفسه » ساقط في ق .

(٧) ب : من الحد .

(٨) ق : فنظرت فإذا في وسط زنار ظاهر للخلق .

(٩) في الأصل أقطع .

(١٠) ق : ولكن لا يشعرون وهو خطأ : لأن الآية هي ٢٠ من سورة النحل .

حتى يرى الخلق بعين الفناء فيسقط عنه ^(١) رؤيتهم والذين لهم ، فهذا من جليل مقاماتهم . قال الله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه » ، قالوا فيه ميتاً بنفسه ونظره إلى الخلق ، فأحييناه بنا وباسقاط الخلق منه ^(٢) [٥١] . وقال أبو يزيد رضى الله عنه : أشد الناس حجاباً عن الله ثلاثة — عالم بعلمه ، وعابد بعبادته ، وزاهد بزهد . فأما العالم فلو علم ماذا علم ، وأن ^(٣) علم الخلق كلهم وما أخرجه الله تعالى إلى الخلق لا يكون سطرأ ^(٤) من اللوح المحفوظ . ثم ماذا علم من ^(٥) جملة العلوم التي أخرجها الله تعالى إلى الخلق ؟ يعلم أن التكبير بذلك والذين به خطأ محض . والزاهد لنفسه إن علم أن الله تبارك وتعالى يسمى الدنيا بأسرها « قليلاً » ^(٦) ، فكيف ملكه من ذلك القليل ، وفي كم زهد فيما ملك يعلم أن زهده فيما ملك ليس مما يوجب الاختيار به . والعابد لو عرف منة الله تعالى عليه فيما أهله من عبادته : لذابت رؤيته لعبادته في جنب ما يرى من منة الله تعالى عليه ^(٧) وسئل بعض مشايخهم : كيف يعمل الإنسان فلا يقع له رؤية ولا مطالبة ؟ قال إذا شغله فرحه بالأمر وأنه مأمور به من جهة الحق ، ويقع على قلبه هيبه الأمر فتشغله هيبه الأمر وفرحه بالأمر عن النظر إلى شيء مما يظهر عليه وما يبدو منه . وسئل بعضهم : ما بال هؤلاء لم يحققوا لأنفسهم حالا ، ولم يظهروا لها طاعة ، ولم ينسبوا إليها شيئاً ولم يفتنوا إلى شيء ^(٨) ؟ فقال كيف يتحقق لها شيء وهي لا شيء ؟ وما كان لها من شيء ، فهو طورية مؤداة ^(٩) ، فإذا تمتع العطاء لا يحتاج إلى إظهاره ، فإن الحقيقة ناطقة عنها

(١) ب : فهم .

(٢) ق : وباسقاط رؤية الخلق عنه .

(٣) ب : إن .

(٤) ب : سطرأ بالشين .

(٥) ب : وهو من .

(٦) في قوله تعالى « قل متاع الدنيا قليل » س ٤ آية ٧٦

(٧) ق : قداب برؤيته لعباده في جنب ما ترى به من منة الله تعالى .

(٨) ق : « ولم يفتنوا إلى شيء » باقطة .

(٩) ق : العبارة كلها مختلفة هكذا « وما كان لها من شيء فهو قدير مستودع فيها : والوارد لا يترن بها الغلاء . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العارية مؤداة ؟ »

وإن كتمها . قال بعض السلف : كاد ^(١) وجه المؤمن أن ينطق بما في قلبه .
وأكثر مشايخهم حذروا أصحابهم أن يجدوا طعم العبادة والطاعة ^(٢)
فإن ذلك من الكِبَارِ عندهم ، فإن الإنسان إذا استحلى شيئاً واستلذه عظم
عنده وفي عينه ، ومن استحسن من أفعاله شيئاً واستلذه أو نظر إليه بعين
الرضا فقد سقط من درجة الأَكْبَر . وقال سمعت عبد الواحد بن علي السيارى ^(٣)
يقول : سمعت خالي القاسم بن القاسم السيارى ^(٤) يقول سمعت محمد بن موسى
الواسطي ^(٥) يقول : إياكم والنفس ^(٦) في جميع الأحوال ، حتى إن أخدم
لبسك على من يرد عليه بالكراهية ، ويترك السلام على من يرد عليه طوعاً .
ويترك مجالسة من يصره ويختار مجالسة من يحقره ^(٧) ، ويسأل من يمنعه
ولا يسأل من يعطيه ، [٥١ ب] ويقبل على من يعرض عنه ويعرض عمن يقبل
عليه ، ويعطى من لا يحبه ولا يعطى من يحبه ، ويترك ما يكرهه ولا يترك
عند من يهواه ، ويعاشر من يفضيه ولا يعاشر من يهواه . ويأكل ما ^(٨) يعافه
ولا يأكل ما يشتهيه ، ويسافر إذا أراد المقام ويقيم إذا أراد السفر وهكذا في جميع
الأحوال يختارون مخالفة النفس ، ويدعون ما للنفس فيه راحة ولها إليه سكون ،
ويجتهدون غاية جهدهم في إسقاط الجاه ونظر الخلق إليهم بعين التعظيم ، ويركبون

(١) ب : كان بالنون .

(٢) في : حرموا أصحابهم أن يجدوا طعم حلاوة العبادة والطاعة .

(٣) وهو من يروي عنهم السلفي حادثة ، ورد اسمه في رسالة القشيري ص ٥ ،

إذ يروي عن خاله القاسم بن القاسم السيارى الآتي ذكره .

(٤) وكنيته أبو العباس ، يقال إنه كان يقول بالجبر ويدعو إليه . مات سنة ٣٤٢

أو سنة ٣٤٤ هـ . راجع عنه القشيري ص ٢٨ ، والانساب ٣٢٠ ب ، وطبقات السلفي

١٥٢ ب ، وضرر الذهب ج ٢ ص ٣٦٤

(٥) أبو بكر الواسطي : أصله خراساني ، عاش مجروحاً ومات ببغداد سنة ٣٢٠ هـ .

راجع عنه القشيري ص ٢٤ ، وطبقات الشرائع ج ١ ص ٨٥ ، وطبقات السلفي ٦٨ ب .

(٦) ما يأتي بعد « إياكم » وارد في في موضع متقدم من الرسالة يفصله عن هذا

لموضع تسع صفحات ، وهو وارد بالمباراة الآتية : « ومن أصولهم مخالفة النفس في كل

حال » الخ [١٦٥ ا] .

(٧) ويقبل مجالسة من يهينه .

(٨) ب : حيث .

(٩) في : مع من .

من ظاهر الأمور ما يلامون عليه وإن كان ذلك مباحاً في ظاهر العلم مثل صحة من ليس هو من طبقتهم من الناس^(١) ، والقعود في مواضع تشيئهم ؛ كل ذلك تلييماً للحال^(٢) ، وصوناً لوقتهم أن^(٣) يعترض لهم معترض . بل اجتذوا الظواهر للمعاني والتذلل ، وصانوا أحوالهم وأسرارهم بذلك عن الاطلاع عليها . وهذا من وصية مشايخهم إليهم .

١ — ومن أصولهم أنهم رأوا التزين بشيء من العبادات في الظواهر شركاً ، والتزين بشيء من الأحوال في الباطن ارتداداً .

٢ — ومن أصولهم ألا يقبلوا ما يفتح عليهم بغير ويسألوا بذلك ، حتى إن أحدهم يسأل عن ذلك فيقول في السؤال ذل وفي الفتوح عز ، وإنا لا نأكل إلا بذل لأنه ليس في العبودية تعزز . وأصلهم في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبيد » فان قيل إن هذا مخالف لظاهر العلم ، فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : ما أتاك الله من هذا المال من غير مسألة ولا إشراف فأقبله . قيل إن عمر رضي الله عنه رأى في ذلك عزا لنفسه^(٤) ، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم تعززه بذلك ، فقال يحته^(٥) على ذلك مخالفة لنفسه وإسقاطاً لذلك التعزز عنه^(٦) ، فقال : ما أتاك الله من هذا المال بغير مسألة ولا إشراف نفس فأقبله ، ولا تعزز بذلك ، فان في رد الرفق حظاً للنفس وتكبراً يحدث فيها .

٣ — ومن أصولهم قضاء الحقوق^(٧) وترك اقتضاء الحقوق^(٨) .

(١) هذه البارة مرة كثيرة في ب وهي « ويركبون من ظاهر الامور ما يلامون عليه ، وأن مما يتأني ظاهره في صحة من ليس من طبقتهم من لباس » .

(٢) في : لسر أحوالهم .

(٣) في : عن أن .

(٤) في : تزيد « وإسقاطاً قطع عنه بذلك التعزز » .

(٥) ب : يحته .

(٦) عنه بذلك .

(٧) في : تزيد « في الباطن » ،

(٨) في : تزيد « في الظاهر » .

٤ — ومن أصولهم محبة استخراج الشيء منهم بالجهد، وإن كانوا يحبون إخراجهم بضد الجهد إسقاطاً بذلك لحظ رؤية النفس منهم^(١) إن أحدهم بذله، أو يستحي أن يستخرج ذلك منه كرها^(٢)، حتى بلغني عن بعض مشايخهم أنه كان يؤخذ ماله منه ويقول لهم هذا حرام ولا يحل لكم والقوم يأخذونه، فقيل له [١٥٢] في ذلك أنت تقول هو حرام وهم يأخذونه، فقال إنما يأخذون أموالهم، ليس لي فيها شيء، ولكن كذا يستخرج الحق من البخيل. وأصلهم في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن النذر لا بلغني من الحق^(٣) شيئاً، وإنما يستخرج به من البخيل.

٥ — ومن أصولهم أن الغفلة هي التي أطلقت للخلق النظر^(٤) في أفعالهم وأحوالهم، ولو عاينوا أماناً^(٥) من الحق اليهم لاستحققوا ما يبدو منهم في جميع الأحوال، واستصغروا ما لهم في جنب ما عليهم.

٦ — ومن أصولهم مقابلة من يحفوم بالحلم، والاحتمال والخضوع والاعتذار والإحسان دون مقابلتهم بمثل ذلك وأصلهم في ذلك قول الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم: «ادفع بالتي هي أحسن»^(٦).

٧ — ومن أصولهم اتهام النفس في جميع الأحوال، أقبلت أم أدبرت، أطاعت أم عصيت، وقلة الرضا عنها والميل إليها بحال.

(١) ب: «منه أنه بذله» وهي غير مفهومة.

(٢) لعل المراد من الجملة بأسرها أن من أصولهم أنهم يحبون أن تخرج الأعياء عنهم بالجهد، وإن كانوا يحبون إخراجها بغير جهد، ليستقوا بذلك حظ النفس في أن ترى الأشياء وهي تبذل، أو أن يستحي صاحبها من أن تخرج منه كرها.

(٣) ق: من القدر.

(٤) ق: إن الغفلة هي النظر.

(٥) ب: ما في الحق.

(٦) ق: «تضييف» ومن أصولهم ترك الانتصار للنفس والانتقام لها، وبذل النفس لمن يبينها، وأصلهم في ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ما انتقم لنفسه قط، إلا أن تنتهك محارم الله، فينتقم لله.

٨ — ومن أصولهم أن ما ظهر من أحوال الروح للسر^(١) صار رياء في السر، وما ظهر من أحوال السر إلى القلب صار شركا في السر^(٢)، وما ظهر من القلب إلى النفس صار هباء منتورا، وما أظهره الإنسان من أفعاله وأحواله فهو رعونة الطبع ولعب الشيطان به. والذي يحقرها^(٣) يكون في زيادة، ولا يزال يترقى في الأحوال حتى يعلو حال السر إلى حال الروح والقلب لا يشعر بذلك، ويترقى حال القلب إلى حال السر والنفس لا تشعر بذلك، ويترقى^(٤) حال النفس إلى حال القلب والطبع لا يشعر بذلك^(٥) فينبذ يكون مكاشفا ينظر بعينه إلى ما يشاء، فيشاهده على ما هو عليه، وينظر بقلبه فيخير عن مواضع الغيب. والروح والسر^(٦) حصلا في المشاهدة، فليس لها إلى القلب والنفس رجوع بحال. ومع هذا فظاهره^(٧) ملازم للعلم، مظهر للهمة، غاطب لنفسه بأنها في حال الاغترار والاستدراج لئلا يألوه^(٨) فيسقط عن درجات العبديقين. وسئل بعضهم ما صفة أهل الملامة، فقال دوام التهمة، فإن فيها دوام المحاذرة، ومن قوت محاذرتة سهل عليه رد الشبهات وترك السيئات^(٩)، سمعت محمد بن الرواء^(١٠) يقول: سمعت عبد الله بن منازل^(١١) يقول: وقد سئل هل يكون للملاقى دعوى، فقال وهل يكون

(١) ق: لنفس.

(٢) هذه الجملة ساقطة في ق.

(٣) ق: « والذي يكون محفوظا في أحواله يكون في زيادة ».

(٤) (٥) ما بين الرقین ساقط في ق.

(٦) ق: فإذا حصلا.

(٧) ب: ومع ظاهره.

(٨) ق: تصيف اقتضاه بلفه.

(٩) ق: وقبول البنات.

(١٠) هو أبو عبد الله — وقيل أبو بكر — محمد بن أحمد بن حدود الرواء التيسابوري، ويسميه الشمراني التراد: خطأ؛ مات سنة ٣٧٠؛ راجع عنه السلي: الطبقات، ١١٧ ب؛ والشمراني، ج ١، ص ١٠٧. ونفحات الانس لجاي، ص ٢٣١

(١١) في الاصل عبد الله بن المبارك وهو خطأ، وقد تقدمت ترجمته.

له شيء فيدعي به ؟ وسمعت عبد الله بن محمد ^(١) يقول : سمعت أبا عمرو بن
نجيد وسألته هل للإمامي صفة ، فقال نعم ! لا يكون له في الظاهر رياء ولا
في الباطن دعوى ، ولا يسكن إليه شيء . قال وسمعت يقول [٥٧ ب] سألته
مرة عن هذا الاسم ، فقال : هو التزام ما به وصفت « خلق الإنسان من عجل »
« إن النفس لأماراة بالسوء » ، « وكان الإنسان عجولا » ، « إن الإنسان لربه
لكنود » ، « إن الإنسان خلق هلوعا » . أمدح من كان بهذه الأوصاف أم
يذم ؟ فهذه صفة الملامة . وأحب مشايخهم التزي بزى الشطار والاستعمال ^(٢)
يعمل الأبرار ، وأحبوا لأصحابهم أيضا ملازمة الأسواق بالأبدان ^(٣) والقرار
منها بالقلوب ^(٤) . وسمعت جدي يقول سمعت أبا محمد الجوني . وكان من
أصحاب أبي حفص ^(٥) : ألزم السوق والكسب ، وإياك أن تأكل من كسبك
وأنتقه على الفقراء ، وما تأكله فأسأل الناس . فكنت إذا سألت الناس
يقولون هذا الطموح الشره يعمل طول نهاره ثم يسأل الناس ، حتى عرفوا
ما أمرني به أبو حفص ، فكانوا يعطونني ^(٦) . فقال لي أبو حفص : اترك
الكسب والسؤال جميعا ، فتركتهما . وقال ^(٧) أبو حفص : أخبر الخلق ^(٨)
عن القرب والوصول والمقامات العالية ، وإنما سؤالي الله عز وجل يدلني
الطريق ولو بخطوة . قال أبو يزيد الهسطلبي : الخلق يظنون أن الطريق
إلى الله تعالى أبين من الشمس وأشهر منها ^(٩) ، وإنما سؤالي منه أن يفتح
علي من الطريق ولو مقدار رأس إبرة . وكان سادات مشايخهم كلما كان ^(١٠)

(١) له عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازي الذي تقدمت ترجمته .

(٢) ق : واستمك عمل .

(٣) ب : ساقطة .

(٤) ق : تضييف والأسرار .

(٥) ق : سمعت أبا محمد الجوني يقول : قال له أبو حفص وكان من أصحابي .

(٦) ق : يميزوني .

(٧) من قوله : « وقال أبو حفص » إلى قوله « مع الحق » مذكور في ق .

في موضع متقدم من الرسالة في الأوراق ٦٣ ب إلى ١٦٥ .

(٨) ق : الحق سبحانه .

(٩) ق : وأبين من القمر وهو عندى غنى .

(١٠) ب : كلها من .

حالم مع الله أصبح وأعلى كانوا أشد تواضعا وأكثر ازدراء بأحوالهم وأنفسهم ، وذلك ليتأدب المریدون بهم ، وتصحيح ما بينهم وبين الحق ألا يلتفتوا منه إلى شيء سواء فيحرموا ذلك المقام . وسئل بعضهم : ما بالكم قل ما يقع بكم ادعاء ؟ فقال : وهل الدعاوى إلى رعونات وسخرية ؟ إذا رجع صاحبها إلى نفسه رآها خالية مما أظهر بعيدة مما ذكر ^(١) ؛ وهل هو إلا كما قال الشاعر :

وفي نظر الصادى إلى الماء حسرة إذا كان ممنوما سبيل الموارد
قال وسمعت محمد بن القراء ^(٢) إذ قلت له ما أصل اللامة ، قال : كلما كان حالم مع الله أصبح ووقتهم معه أعلى ، كانوا أكثر التجاء وتضرعا ، وألزم لطريق الخوف والرهبة ، خوفاً [من] أن ^(٣) الذى هم فيه محل استدراج ، كما وصف الله عز وجل أصحاب نبي من أنبيائه ^(٤) عليهم السلام في قوله « وكان من نبي قاتل ^(٥) معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا » ، الآية ، فوصفهم بهذه الصفة [٥٣] وقوله الحق ، ثم أخبر الله تعالى بما أظهره من أنفسهم مع ما تقدم لهم من الأحوال ، فقال : « وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا ، وثبت أقدارنا وانصرنا على القوم الكافرين » . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « إنما أنا عبد أكل كفا يأكل العبيد » . ومما يشبه هذا الحال ما سمعت علي بن بندار ^(٦) يقول سمعت محفوفاً يقول ^(٧) سمعت أبا حفص يقول : منذ أربعين سنة حالي مع الله أنه ينظر إلى نظرة أهل الشقاوة ^(٨) ، وعملى دليل على شقاوتى.

(١) ب : ركب .

(٢) ق : أحمد بن محمد القراء ، وهو خطأ .

(٣) ق : لأن .

(٤) ب : أصحاب النبي (س) من أنبيائه وهو خطأ .

(٥) في الأصل : قتل ، وهى قراءة ضيقة

(٦) هو أبو الحسن علي بن بندار بن الحسين العسرى . راجع طبقات السلى ،

١١٦ ب .

(٧) هذه العبارة ساقطة في ق .

(٨) ق : أن انظر إلى أهل السعادة .

وكل ^(١) طريقة أبي حفص وأصحابه في هذا أنهم يرغبون المريدين في الأعمال والمجاهدات ، ويظهرون لهم مناقب الأعمال ومحاسنها ليرغبوا بذلك في دوام المعاملة والمجاهدة والملازمة عليها . وكانت طريقة حمدون القصار وأصحابه تحقير المعاملات عند المريدين ، ودلائلهم على عيوبها لئلا يسحبوا بها ويقع ذلك منهم موقعا . فتوسط أبو عثمان ^(٢) رحمه الله وأخذ طريقاً بين طريقتين : وقال كلا الطريقتين صحيح ^(٣) ، ولكل واحد منهما وقت ، فأول ما يجيء المريد إلينا ندله على تصحيح المعاملات ليلزم العمل ويستقر عليه ، وإذا استقر عليه ودأب فيه واطمأننت نفسه إليه ، حينئذ نكشف ^(٤) له عن عيوب معاملاته والأفنة منها لعلمه بتقصيره فيها ، وأنها ليست مما يصلح لله تعالى ، حتى يكون مستقرا على عمله غير مغتر به . وإلا فكيف ندله على عيوب الأفعال وهو خال من الأفعال ؟ وإنما يتكشف له عيب الشيء إذا لزمه وتحقق به ، وهذا أعدل الطرق إن شاء الله تعالى ^(٥) . وسئل بعضهم ما طريق الملامة ؟ فقال : ترك الشهرة فيما يقع فيه التمييز من الخلق في اللباس والمشى والجلوس والكون معهم على ظواهر الأحكام ، والتفرد عنهم ^(٦) بحسن المراقبة ، ولا يخالف ظاهره ظاهراً بحيث يميز منهم ، ولا يوافق باطنه باطنهم ، فيساعدهم ^(٧) على ما هم عليه من العادات والطبائع ، ولا يخالف ظاهراً بحيث يميز . وسئل بعضهم ^(٨)

(١) ب : وكان .

(٢) يعني سعيد بن إسماعيل بن منصور الحيمري النيسابوري المعروف بالوعظ ، ثالث مؤسس الملامية بعد أبي حفص وحمدون ، وقد صنف شاه الكرمانى ويحيى بن معاذ وألفص ونخرج به ، مات سنة ٣٩٨ هـ ، راجع ترجمته في طبقات السلسى ٣٦ ب وما بعدها ، والقشيري ص ١٩ ، والحلي ج ١٠ ص ٢٤٤ ، والشراى ج ١ ص ٧٤ ، وماورد من أقواله في اللع السراج ص ١٠٣ و ١١٧ و ٢٢٦ و ٢٩٦ و ٣٠٦ .

(٣) ب : صحيحان .

(٤) ق : تنكشف .

(٥) هذه واردة في بعض من التصرف ، والحق واحد .

(٦) ق : منهم في السر .

(٧) ب : فيشاركهم .

(٨) ق : ذكر الاستناد هكذا : « وصحت عند بن محمد بن محمد بن إسماعيل يقول سمعت أبا نصر الصغار يقول لما سأله عن الملامة فقال « الخ .

ما الملامة ؟ فقال : ألا تظهر خيرا ولا تضرع شرا . وسئل بعضهم ما لكم لا تحضرون مجالس السماع ؟ فقال : ليس تركنا مجلس السماع كراهة ولا إنكاراً ، ولكن خشية أن يظهر علينا من أحوالنا ما نسرّه ^(١١) ، [٥٣ ب] وذلك عزيز علينا وعندنا . سمعت محمد بن أحمد البهي ^(١٢) يقول سمعت أحمد ابن حمدون يقول سمعت أبي حمدون القصاري يقول وقد سئل عن الملامة ، فقال خوف القدرة ورجاء المرجئة . وإنما أحيوا من حضور مجالس السماع للمتمكنين الذين لا يظهر عليهم شيء من السماع وإن أداموا عليه ^(١٣) .

٩ — ومن أصولهم أن الأذكار أربعة : فذكر باللسان وذكر بالقلب وذكر بالسر وذكر بالروح . فإذا صح ذكر الروح سكّ السر والقلب ^(١٤) عن الذكر ، وذلك ذكر المشاهدة ، وإذا صح ذكر السر سكّ القلب والروح عن الذكر ، وذلك ذكر المهيبة ، وإذا صح ذكر القلب سكّ اللسان عن الذكر ، وذلك ذكر الآلاء والنعماء ، وإذا غفل القلب عن الذكر أقبل اللسان على الذكر ، وذلك ذكر العادة ^(١٥) . ولكل واحد من هذه الأذكار عندهم آفة : فآفة ذكر الروح اطلاع السر عليه ، وآفة ذكر القلب اطلاع النفس عليه ، وآفة ذكر النفس رؤية ذلك وتعظيمه أو طلب ثواب أنك ^(١٦) تصل به إلى شيء من المقامات . وأقل الناس قيمة من يزيد إظهاره إلى الخلق ، ويزيد الاقبال عليه بذلك أو بشيء منه ، وهو أخس الطبع وأدونه . وقال بعضهم : خلق الله الخلق وزين بعضهم بلطائف أنواره ومشاهدته وموافقته

(١١) ق : ما سرّه الله .

(١٢) أو البهي بالسين ، ويظهر أنه محمد بن أحمد بن حمدون الفراء السابق الذكر ، ولا وجود لبهي أو البهي في ق .

(١٣) في هذه الجملة تقديم وتأخير في ق : فقلوه « وإنما أحيوا الخ » . آت مباشرة بعد قوله « عزيز علينا وعندنا » ، وهو ترتيب أدق ، لأن الجملة في موضوع « السماع » .

(١٤) ق : تضيف واللسان .

(١٥) في هذه الجملة خبط كثير واضطراب في ق ، وهي مذكورة برمتها في كتاب

عوارف العارف السمروردي ج ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦

(١٦) ق : أو تعطش أنك تصل ، وفي عوارف العارف ج ١ ص ٢٠٦ « أو ظن أنه

يصل » .

وسابق عنايته ، وجعل بعضهم في ظلمات نفوسهم وطبائعهم وشهواتهم ، فمن زينهم بالزينة أهل التصوف ، لكنهم أظهروا ما لله تعالى عليهم من الكرامات للخلق ، واجدهوا بالترين بها والاخبار عنها ، والكشف عن أسرار الحق إليه الخلق . وأهل الملامة ^(١) أظهروا للخلق ما يليق بهم من أنواع المعاملات والأخلاق ، وما هو نتائج الطبايع ، وصانوا ما للحق عندهم من ودائعهم ^(٢) المكنونة أن يجعلوا لأحد إليها نظراً ^(٣) أو للخلق إليها ^(٤) سبيلاً ، أو يكرموا عليها ^(٥) أو يعظموا بها ^(٦) ، ومع ذلك غاروا على جميع أخلاقهم ومحاسن أفعالهم ، تخافوا أن يظهروها ^(٧) ، وعلوا ما للنفس فيها من المراد ، فأظهروا للخلق ما يستقطعهم عن أعينهم ، وما يكون فيه تذليلهم وردم ، وما لا قبول لهم معها ليخلص لهم ظاهريهم وباطنيهم ^(٨) . وقال بعضهم ^(٩) : طريق الملامة إظهار « مقام التفرقة » للخلق ، وإظهار « التحقق بعين ^(١٠) الجمع » مع الحق .

١٠ — ومن أصولهم ^(١١) مخالفة لذة الطاعات ، [١٥٤] فإن لها سموماً قاتلة .

١١ — ومن أصولهم تعظيم ما لله عندهم من جميع الوجوه ، وتصغير ما يبدو منهم من الموافقات والطاعات ، وملازمة حدهم مع الله من غير

(١) ب : وصنف ثالث م الملامية .

(٢) ب : ودائعها .

(٣) ب : أن يكون لأحد إليه نظر .

(٤) ب : إليه .

(٥) ب : عليها .

(٦) ب : به ، والظاهر أن الضمير يرجع فيها جميعاً إلى الودائع ، لا إلى من أودعت فيه .

(٧) ب : أن يظهروا .

(٨) سقط من هذه الجملة جزء كبير في ق لجاءت مشوشة لا تؤدي معنى كاملاً .

(٩) ب : ساقطة .

(١٠) ب : يعني الجمع .

(١١) يرد هذا الجزء في ق في موضع آخر متأخر جداً في الرسالة ، أي في ١٦٩

وما بعدها ، والذي يسبقه مباشرة ، وهو الجزء الذي ينتهي بقوله « بين الجمع مع الحق » ،

في ١٦٥ .

قصد^(١) ، من استنباط في قول أو إظهار ما يجب كنهه من الأحوال ، كما حكى عن محمد بن موسى الفرقاني^(٢) قال : خلق الله آدم عليه السلام بيده ونفخ فيه من روحه ، وأسجد له ملائكته ، وعلمه الأسماء كلها ، ثم قال له « إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى » — عرفه قدره لئلا يعدو طوره . وحكى لي عن بعض مشايخهم أنه قال : من قام بنفسه ظهر فيه الفضول^(٣) . وإعترضه^(٤) الفتور . قال وسمعت منصور بن عبد الله الأصماني^(٥) يقول سمعت عمي^(٦) البسطامي يقول سمعت أبا يزيد يقول : من لم ينظر إلى شاهده بين الاضطرار ، وإلى أوقاته بين الاغترار ، وإلى أحواله بين الاستدراج ، وإلى كلامه بين الافتراء ، وإلى عبادته بين الاجتزاء^(٧) ، فقد أخطأ النظر . وكتب محمد بن الفضل^(٨) إلى أبي عثمان يسأله عما يخلص للعبد من الأفعال والأحوال ، فقال له : اعلم أكرمك الله بمحضاته أنه لا يخلص للعبد من الأحوال والأفعال إلا ما أجرى الله تعالى عليه من غير تكلف له فيه . وأسقط عنه رؤيته أو رؤية الناظرين إليه وليس له من الأحوال إلا حال السر الذي لا يطلع عليه إلا غفوله : قال الله تعالى : « ذلك ومن يعظم شئنا الله فانها من تقوى القلوب » ، وعندى والله أعلم ، أن المعظم لشعائر الله هو المتبع لكتاب الله تعالى وسنة

(١) ق : نقد .

(٢) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطي الفرقاني ، سمى بالفرقاني لأن أصله من فرقائه . راجع ترجمته فيما سبق .

(٣) ق : « التصور » وهذا أدق .

(٤) ب : اعترض عليه .

(٥) ب : عبد الله بن منصور وهذا خطأ . يروى عنه السلمي طائفة أقوال أبي يزيد البسطامي وأبي علي الروذباري والجنييد وأحمد بن خضويه وغيرهم . قارن التشيخي مثلاً .
(٦) له موسى بن ميسرة المعروف بمسي ، كما تدل عليه الروايات الواردة في رسالته

التشيخي ص ٤ ، ٦ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٦ : قارن الجمع لسراج ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ٢٢٤

(٧) في الأصل الاجتزاء بالراء ، ولكن الاجتزاء بالزاي أقرب إلى المعنى .

(٨) هو أبو عبد الله محمد بن الفضل البلخي ، كان من المجيبين بأبي عثمان والفتندين به ؛ مات سنة ٣١٩ هـ راجع ترجمته في طبقات الصلبي ٤٧ ب ، والتشيخي ص ٢١ ، وقارن ذلك أيضاً بما جاء في الحلية ج ١٠ ص ٢٤٤

نبيه صلى الله عليه وسلم ، يعظم ذلك في قلبه حتى لا يجد إلى غير الاقتداء وترك الاختيار سبيلا . وهذا من علامة ^(١) الصادقين ، وهذا الذي كان يأمرنا به شيخنا أبو حفص ، وعلى ذلك كان يدل كبار أصحابه ^(٢) . قال سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت عمي يقول سمعت أبي يقول سمعت أبا يزيد يقول : لو صفت لي تهليلة ما باليت بعدها بشيء . وحكي عن أبي حفص أنه قال : العبادات في الظاهر سرور وفي الحقيقة غرور ، لأن المقدور قد سن ، فلا يسر بفعله إلا مغرور . وقال : خلقت النفس مريضة ومريضا طاعتها ، وجعل دواؤها الاستناد إلى مسبوق القضاء ، فلا يزال العبد يقلب في الطاعات وهو منقطع عنها . ولقد رأيت لرويم ^(٣) رحمه الله فصلا في كتاب « دليل العارفين » يقرب من طريقهم : وقال ^(٤) [٥٤ ب] حين سئل كيف يبرأ من السكون والحركة من جعل ساكناً متحركاً ، أو يخلو ^(٥) من الاختيار من جعل مختاراً ميمزاً ؟ فقال لا يبرأ من ذلك حتى تكون حركته لا به ، وسكونه لا إليه : ولا يخلو من الاختيار حتى يوافق اختياره اختيار الحق فيه وله ، فيحصل له سكون وحركة في الظاهر ، ولا حركة ولا سكون في الحقيقة ، ويحصل له اختيار ولا اختيار له ، لأن اختياره اختيار الحق له ، وهذه من المقامات السنية ، وهو قريب مما يضمم القوم في خفي علومهم دون ما يدونه .

(١) ب : ساقطة .

(٢) ق : وذلك الذي كان يأمر به شيخنا رضي الله عنه . وعلى ذلك يدل كلام أكابر أصحابه . وبعد ذلك تذكر في جملة أخرى لا وجود لها في ب : وهي « سمعت محمد ابن عبد الله الطبري يقول كنت واقفاً على حلقة الشبل رضي الله عنه لجماع شيخ فقال له : يا أبا بكر ارفق بي أسألك مسألة . فقال سل يا شيخ فقال : ما أفضل الأعمال فأشد الشبل :

إذا عاسن اللاتي أدرك بها . كانت ذنوب قتل لي كيف أعتذر

(٣) هو أبو أحمد أو أبو محمد بن يزيد البندادي الصوفي المعروف ، مات سنة ٣٠٣ راجع ترجمة مطبوعة له في تاريخ بغداد ج ٨ ص ٤٣٢ — ٤٣٤ ، وطبقات الشمراني ج ١ ص ٧٥ ، والقشيري ص ٢٠ ، وطبقات السلمي ٣٩ ، والحلي ج ١٠ ص ٢٩١

(٤) ق : وهو .

(٥) ب : يخلو .

١٢ — وبما يشبه أصولهم ما بلغني عن سهل بن عبد الله ^(١) نضر الله وجهه أنه قال : ليس للمؤمن نفس لأن نفسه ذهبت . قيل له فأين ذهبت نفسه ؟ قال في المباينة . قال الله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » ^(٢) .

١٣ — ومن أصولهم ما سمعت محمد بن عبد الله الرازي ^(٣) يقول : سمعت أبا علي الجرجاني ^(٤) يقول : حسن الظن بالله غاية المعرفة ، وسوء الظن بالنفس أصل المعرفة بها . سمعت محمد بن أحمد الفراء ^(٥) يقول سمعت أبا الحسن الشراكبي ^(٦) يقول سمعت أبا عثمان يقول : قال رجل لأبي حفص أصبغى قال لا تكن عبادتك لربك سبيلا ^(٧) لأن تكون معبوداً ، واجعل عبادتك له إظهار رسم الخدمة والعبودية عليك ، فإن من نظر إلى عبادته قائماً يعبد نفسه . وقال بعضهم : من رجع إلى الخلق قبل الوصول فقد رجع من الطريق ، فيورثه ما تقدم من رياضته حب الرياسة وطلب الاستعلاء على الخلق ، ومن رجع إلى الخلق بعد الوصول ^(٨) صار إماماً ينتفع به للريدون . وسمعت أبا عمرو ^(٩)

(١) هو الصول المعروف أبو محمد سهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٨٣ ، راجع ترجمته في التستري ص ١٤ ، والشعراني ج ١ ص ٦٦ ، وطبقات السلي ٥ : ب وما بعدها ، والخلية ج ١٠ ص ١٨٩ — ٢١٢ .

(٢) سورة التوبة آية ١١٠

(٣) في : عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازي . واسمه الكامل أبو محمد عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمن الرازي المعروف بالشعراني . ولد بنيسابور ومات بها سنة ٣٥٣ وقد سبق ذكره . ولكن إشارة المتن إنما هي إلى محمد بن عبد الله الرازي المعروف بابن شاذان .

(٤) يسميه الشعراني الجوزجاني : وهو أبو علي بن علي الجرجاني من كبار مشايخ خراسان من أقران محمد بن علي الترمذي ، راجع ترجمته في طبقات السلي ٥ : ب والخلية ج ١٠ ص ٣٥٠ والشعراني ج ١ ص ٧٧ .

(٥) في : أحمد بن محمد الفراء والصحيح ما ذكرناه آنفاً .

(٦) له أبو الحسن القرني الذي تقدم ذكره .

(٧) في : سبيلاً .

(٨) في : يزيد « إلى التمكن » .

(٩) ب : أبا عمر ، وهو ولد أحمد بن حمدان ، وعليه فكلمة ابن الأولى الواردة في اسمه زائدة ، وقد سبقته الإشارة إليه وإلى أبيه .

ابن محمد بن أحمد بن حمدان يقول سمعت أبي يقول : كان أبو حفص إذا دخل البيت لبس المرقعة والصوف وغير ذلك من ثياب القوم ، وإذا خرج إلى الناس خرج بزي أهل السوق ، يرى في لبس ذلك فيما بين الناس رياء^(١) أو شبه رياء أو تصنع.

١٤ — ومن أصولهم التأدب بآداب القوم ، والرجوع في جميع ما يقع لهم [٥٥] من العلوم والأحوال إليه . سمعت أحمد بن أحمد يقول : سمعت أبا عمرو الزجاجي^(٢) يقول : لو أن رجلاً بلغ أعلى المراتب والمقامات حتى يكشف له عن الغيب ولا يكون له أستاذ لم يجيء منه شيء^(٣) . وقال : وسمعت الشيخ أبا يزيد محمد بن أحمد الفقيه^(٤) يقول سمعت إبراهيم بن شيان^(٥) يقول : من لم يتأدب بأستاذ فهو بطلان . وكره أكثر مشايخهم أن يشهر الإنسان نفسه بشيء من العبادات ، كالصوم الدائم والصمت الدائم ، والأوراد الظاهرة من الصلاة وغير ذلك ، حتى يعرف بذلك ويذكر به . ولقد سمعت قريباً من هذا من محمد بن عبد الله الرازي ، يقول سمعت حمزة البرازي^(٦) يقول : سمعت عبد الله بن حمدون يقول : سمعت عبد الله المغازلي^(٧) يقول : سمعت بشر الحافي^(٨) يقول : أتيت المعافي بن عمران^(٩) فدققت الباب فقبل من ذا ؟

(١) ق : يرى لبس القوم وزيهم فيما بين الناس رياء .

(٢) هو محمد بن إبراهيم الزجاجي النيسابوري مات بمكة سنة ٣٤٨ هـ ، راجع السلمي

١٠٠ هـ ، والقشيري ص ٢٨ هـ ، والشمراي ج ١ ص ١٠٠

(٣) لم يرد من هذه الجملة في ق إلا بضع كلمات لا تفيد معنى كاملاً : وقد سقط منها الاستناد برمته .

(٤) له أبو يزيد المروزي الوارد ذكره في رسالة القشيري ص ٢٧ س ٤ من أسفل .

(٥) ق : ابن سنان وهو خطأ . وهو أبو إسحق إبراهيم بن شيان القرميني شيخ

الجيل ، مات سنة ٣٣٠ هـ ، راجع السلمي ج ٩٣ ب ، القشيري ص ٢٧ هـ ، والحلية ج ١٠

ص ٣٩١ هـ ، والشمراي ج ١ ص ٩٧ هـ ، والانساب ٤٤٨ (١) .

(٦) وهو غير أبي حمزة البرازي البغدادي الصوفي المتوفى سنة ٢٨٩ هـ .

(٧) له أبو جعفر محمد بن منصور المغازلي نسبة إلى صنع المغازل ، راجع الانساب

لسماعان ١٨٣٨ هـ .

(٨) هو أبو نصر بشر بن الحارث المعروف بالحافي ، أصله من مرو وسكن بغداد

ومات بها سنة ٢٢٨ هـ . راجع القشيري ص ١١ هـ ، والسلمي ج ٩ ب ، والشمراي ج ١

ص ٦٢ هـ ، وتاريخ الخطيب البغدادي ج ٧ ص ٦٧ — ٨٠

(٩) هو أبو مسعود الأزدي الموصلی من كبار المحدثين في عصره ، تخرج على سفيان

الثوري ، مات سنة ١٨٤ أو ١٨٥ هـ . راجع تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٢٦ — ٢٢٩

قلت أنا بشر ، وجرى على لساني حتى قلت الخالق ، فقالت لي بلية من الدار :
يا عم ! لو اشتريت فعلا بدائتين لسقط عنك هذا الاسم . وروى عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الشهريين . وقال عليه السلام . كفى بالمرء
شراً أن يشار إليه في أمر من الدنيا أو الآخرة . وكره أكثر مشايخهم
القيود للناس على وجه الذكوة والموعظة ، وقالوا في ذلك : اخراج أحسن
ما عندك إلى الخلق ، فما نبي لك مع الحق ^(١) ؟ إن كلمتهم بأحوال السلف
ظلمتهم ، حيث طرقت لهم السبيل إلى الدناوى ^(٢) . قال كذلك سمعت أبا عمرو
ابن جردون ^(٣) يقول : سمعت أبا حفص يقول لأبي عثمان : القيود للخلق
هو الرجوع من الله إلى الخلق ، فانظر أي رجل تكون .

١٥ — ومن أصولهم أن كل عمل وطاعة وقعت عليه رؤيتك واستحسنه
من نفسك فذلك باطل . وأصلهم في ذلك ^(٤) ما حدثنا أبو محمد عبد الله ^(٥)
ابن علي بن زياد عن محمد بن المسيب الأرغاني قال : حدثني عبد الله بن حسن
قال ، قال علي بن الحسين عليهما السلام : كل شيء من أفعالك اتصلت
به رؤيتك فذلك دليل أنه لم يقبل منك ^(٦) ، لأن القبول مرفوع مغيب
عنه ^(٧) ، وما انقطع عنه رؤيتك ^(٨) فذلك دليل القبول .

١٦ — ومن أصولهم رؤية تقصير أنفسهم ورؤية عذر الخلق فيما هم فيه .

(١) ق : فإذا جازاك مع الحق .

(٢) ق : تعصيف « إن كلمهم بأحوالهم أسدتها وإن كلمهم بأحوالهم فنامك بأحوالهم
جهل » ولذلك لا يكون لك حد الاسراف ، وإن كلمهم بأحوال السلف « الخ .

(٣) لعلي ابن حمدان السابق الذكر .

(٤) ق : وأصلهم في ذلك ما حدثنا أبو عبد الله بن حسن قال قال علي بن الحسن كل
شيء الخ .

(٥) له عبد الله بن علي الطوسي الذي يروى عنه السلمي في رسالة التشيخي . راجع

ص ١٢ ، ١٤

(٦) ، (٧) ما بين الرقبتين ساقط في ق .

(٨) ق : وما انقطع عنه نظرك . من أفعالك .

قال كذلك سمعت عبد الله بن محمد المعلم ^(١) يقول سمعت أبا بكر الفارسي ^(٢) يقول : خير الناس من يرى الخير في غيره ويعلم أن الطرق إلى الله كثيرة [٥٥ ب] غير الطريق الذي هو عليه لكي يرى تقصير نفسه بنفسه فيما هو فيه ، ولا ينظر إلى أحد بعين التقصير والتقص . سمعت جدي اسماعيل بن نجيد يحكي عن شاه السكرماني أنه قال : من نظر إلى الخلق بعينه طالت خصومته معهم ، ومن نظر إليهم بعين الحق عذروهم فيما هم فيه ، وعلم أنهم لا يستطيعون غير ما أجروا عليه ^(٣) .

١٧ — ومن أصولهم حفظ القلب مع الله بحسن المشاهدة ، وحفظ الوقت مع الخلق بحسن الأدب ^(٤) ، وكتبت ما يظهر عليه من الموافقات ^(٥) إلا ما لا بد من إظهاره . ولذلك قال أبو محمد سهل رحمه الله : وقتك أعز الأشياء عندك ، فأشغله بأعز الأشياء عليك . وقال أبو عبد الله الحربي : ليس في الدنيا شيء أعز من قلبك ووقتك ، فإن ضيعت قلبك عن مطالعات الغيوب ، وضيعت وقتك عن ممارسة آداب النفس ، فقد ضيعت أعز الأشياء عليك .

١٨ — ومن أصولهم أن أصل العبودية شيطان : حسن الافتقار إلى الله عز وجل ، وهذا من باطن الأحوال ، وحسن القدوة برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي ليس فيه للنفس نفس ولا راحة .

١٩ — ومن أصولهم أن الإنسان يجب أن يكون خصماً على نفسه ، غير راض بحال من الأحوال . قال كذلك سمعت أبا بكر بن شاذان ^(٦) يقول :

(١) ق : عبد الله بن محمد بن المعلم . قارن القشيري ص ٢٦

(٢) وهو أبو بكر الطمستاني الفارسي التوفي سنة ٣٤٠ : راجع السلمي ١١٠٩ ورسالة القشيري ص ٢٩ والشمرائي ج ١ ص ١٠٩ ، والحلية ج ١ ص ٣٨٢ .

(٣) ب : وهل يستطيعون إلا ما جيلوا عليه .

(٤) ق : وحفظ القلب مع الله بحسن الأدب . ولعلها « وحفظ الوقت مع الله بحسن الأدب » بدليل استمهاده فيما يمد بسيارة سهل بن عبد الله (التستري) .

(٥) ق : المراقبات :

(٦) هو محمد بن عبد الله بن عبد العزيز أبو بكر المروفي ابن شاذان الرازي الصوفي الواعظ ، مات سنة ٣٧٦ هـ . يقول فيه صاحب الشذرات : « وقال في الفن [وهو كتاب للدهلي الحافظ] طين فيه إلحاحكم ، ولأبي عبد الرحمن السلمي عنه عجائب » . شذرات =

سمعت علي بن داود العكي يقول : المؤمن خصم الله على نفسه في جميع أحواله وأفعاله وأذكاره وأقواله .

٢٠ — ومن أصولهم أن النظر إلى العمل والعجب ^(١) (به) من قلة العقل ورعونة الطبع . كيف تفتخر بما ليس لك فيه شيء ، وهو يجري من الغير إليك ، ينسب ذلك إليك نسبة طارئة ، وفي الحقيقة ليس لك معه نسبة ، لأنك مدبر فيه ومجبور ^(٢) عليه ، وهل الافتخار بهذا الأمر إلا من قلة العقل ورعونة الطبع ؟ . وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : المتصنع بما لم يعط كلايس ثوبى زور . قال سمعت محمد بن عبد الله يقول : سمعت محمد بن علي السكتاني ^(٣) يقول : كيف يعجب عاقل بعمله ^(٤) وهو يعلم أنه لا يقدر على شيء من عمله ؟

٢١ — ومن أصولهم ترك الكلام في العلم والمباهاة به وإظهار أسرار الله منه عند غير أهله . قال سمعت منصور بن عبد الله يقول : سمعت عبد الله بن محمد ^(٥) النيسابوري يقول : قلت لأبي حفص [١٥٦] ما بالكم لا تتكلمون كما يتكلم البغداديون وغيرهم من الناس ، وما بالكم اخترتم الصمت ؟ فقال : لأن مشايخنا صمتوا بعلم ونطقوا على ^(٦) الضرورة ، فوقع لهم عمل الأدب في الكلام ، فلم يتكلموا إلا بعد ما عقلوا عن الله ، فصاروا أمانة الله في أرضه ، والأمن حريص على حفظ أمانته .

= الذهب لابن الماد ج ٣ ص ٨٧ ، وهو غير عبد الله الرازي الذي هو أبو محمد عبد الله ابن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الرازي المروفي بالقمي المتوفى سنة ٣٥٣ هـ ، وقد تقدم ذكره كذلك .

(١) ق : ومن أصولهم أن الافتخار بالعمل والعجب به .

(٢) ب : مجبور .

(٣) هو أبو بكر محمد بن علي بن جعفر السكتاني الصوفي المتوفى سنة ٣٢٢ هـ . راجع عنه القشيري ص ٢٦ ، والسنن في الطبقات ٨٦ ، والشراقي ج ١ ص ٩٤ ، والحلية ج ١٠ ص ٣٥٧ ، وشذرات الذهب ج ٣ ص ٢٩٦ .

(٤) ب : عمله .

(٥) ق : محمد المزين النيسابوري ، والمزين محريف وله أبو محمد عبد الله بن محمد النيسابوري الملقب بالرمثي ، ص ٢٦ ، والسنن في الطبقات السنية ٨٠ ب ، والقشيري ص ٢٦ ، والشراقي ج ١ ص ٩٠ .

(٦) ق : عن .

٢٢ — ومن أصولهم أن السماع إذا عمل فيمن يحقق فيه ، أن هيئته تتمتع الحركة ^(١) والسماع تمام هيئته عليهم . قال سمعت محمد بن الحسن الخشاب ^(٢) يقول : سمعت علي بن هارون الحصرى ^(٣) يقول : السماع الحقيقي إذا صادف مكاناً من قلب متحقق زينه بأنواع الكرامات ، أوله أن تبدو هيئته على الحاضرين حتى لا يتحرك بحضرته أحد ، ولا يصيح ولا يزعج لتمام هيئته وحقيقة مصاحبة السماع منه أن يقلب وقته وأوقات الحاضرين ويهزمهم ، فهم تحت قهره وأمره ^(٤) .

٢٣ — ومن أصولهم أن الفقر سر لله عنده ، فإذا ظهر عليه ^(٥) فقره منه فقد خرج عن حد الأمانة . والفقر منهم عندهم فقير ما لم يعلم أحد فقره إلا من يكون افتقاره إليه ، فإذا علم منه غيره فقد خرج من حد الفقر إلى حد الحاجة ، والمحتاجون كثير والفقراء قليل : وأصلهم في ذلك ما سمعت محمد بن أحمد بن إبراهيم ^(٦) يقول : سمعت طححة السلمي [السلي هكذا] يقول : كان شاه الكرمانى يقول : الفقر سر الله عند العبد ، فإذا كتمه كان أميناً ، وإذا أظهره سقط عنه اسم الفقر ^(٧) .

٢٤ — ومن أصولهم ترك تغيير اللباس ، والكون مع المخلق على ظاهر ما هم عليه ، والاجتهاد في إصلاح السر . وأصلهم في ذلك ما روى

(١) ق : تتمتع الحاضرين من الحركة .

(٢) ق : الحساب بالماء والسين المهملتين وهذا خطأ ، فهو محمد بن الحسن الخشاب البغدادي ، يشير إليه السلمي أحياناً باسم أبي العباس البغدادي ، قارن رويات السلمي عنه في رسالة القشيري ص ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ٢٢ الخ .

(٣) ب : الحصري : ولله علي بن هارون [لا إبراهيم] الحصرى — بالصاد — الصولي ، مات ببغداد سنة ٣٧١ هـ . راجع عنه السلمي ١١٤ ، والأنساب للسماعي ١٦٩ ب . وتاريخ بغداد ج ١١ ص ٣٤٠ ، ورسالة القشيري ص ٣٠ .

(٤) لا يمكن فهم هذه الجملة في ق لنقصها واضطرارها ومحرفها .

(٥) ب : أظهر .

(٦) يروى عنه السلمي مادة أحاديث شاه الكرمانى . كما هو وارد في هذه الرسالة وفي الحلية لأبي نعيم ج ١٠ ص ٢٣٧ ، ٣٨ ، ويسميه أبو نعيم أحياناً « أبو عبد الله محمد بن أحمد » .

(٧) ق : الفقر والأمانة .

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى لا ينظر إلى صورك ، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم ^(١) .

٢٥ — ومن أصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلا بما يلزمهم من عيوب أنفسهم ، محاذرة شرها ودوام ^(٢) تهمتها والاقامة على إصلاحها ومكنون عذرها وخفاء سرها ^(٣) . وأصلهم في ذلك قول الله تعالى : « إن النفس لأمارة بالسوء » . قيل المعنى إلا من ^(٤) ذلها الله لصاحبها وأظهره عليها ^(٥) بدوام المخالفة ، وردّها من طريق المخالفة إلى طريق الموافقة ، وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس .

٢٦ — ومن أصولهم أن المعطى يجب عليه ألا يرى عطاءه شيئا ، لأنه يعطى ما لله عنده ويوصل الحقوق إلى مستحقها ، فإذا أعطى حق الغير كيف يعظم ذلك عنده ؟ وأصلهم في ذلك حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه [٥٦ ب] حين أتى النبي صلى الله عليه وسلم مع الأشعرين ليستعملوه ، غلب ألا يحملهم ثم حملهم فقالوا : نسي ^(٦) رسول الله يمينه . فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا له : حلفت ألا نحملنا ، فقال : ما أنا حملكم ولكن الله حملكم ، وقوله عليه السلام : أنا قاتم والله المعطى . فإذا عرف العبد ^(٧) حقيقة ذلك سقط عنه رؤية بذله وسخائه .

٢٧ — ومن أصولهم أن أقل العبيد معرفة ^(٨) بربه عبد ظن أن فعله وطاعته تستجلب عطاء ، وأن عطاءه يقابل فضله ، ولا يصح للعبد عندهم شيء من مقام المعرفة حتى يعلم أن كل ما يرد عليه من ربه من جميع الوجوه ^(٩) فضل غير استحقاق . وأصلهم في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : لا يدخل

(١) ق : إن الله لا ينظر إلى صورك ولا إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم .

(٢) ٣ ، ٢ ما بين الرقبن ساقط في ق .

(٣) ب : ما .

(٤) في الأصل عليه : أما في فقرأ وظهر بها .

(٥) ب : فبيننا .

(٦) ب : ساقطة .

(٧) ب : مفروود .

(٨) ق : « من جميع الوجوه مراد الله تعالى وحده » وليس لأحد فيه أمر ولا نهي .

أحدكم الجنة بعمله . قالوا ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته .

٢٨ — ومن أصولهم ألا يصير (الإنسان) عيب أخيه إلا أن يكون معيماً . وأصلهم في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لعصفوان : هلا سترته بردالك كان خيراً لك ؟ .

٢٩ — ومن أصولهم كراهة الدماء إلا للمضطرين ، والمضطرب عنهم من لا يجحد لنفسه وجهاً ولا متاعاً ولا مقاماً عند الله تعالى ولا عند الخلق ، فيكون رجوعه إلى ربه بانكسار وضعف دون أن يقدم أحواله وأفعاله ، ويكون رجوعه إلى ربه على حد الأفلاس والتخلي من كل شيء ، فيكون الدماء مباحاً في ذلك الحال ، ويرجى لدنائه الاجابة . وأصلهم في ذلك ما حكى عن أبي حفص أنه قيل له بماذا تقدم على ربك ؟ قال : وما للفقير أن يقدم به على الفنى سوى فقره إليه ؟ قال أبو يزيد : نوديت في سرى : « خزائني مملوئة من الخدمة ، فإن أردتنا فعليك بالذلة والافتقار » .

٣٠ — ومن أصولهم أن الغفلة — التي هي رحمة الله — هي على من استوفى أوقاته في المجاهدة والمعاملة ، فإذا أراد الله به رفقا أو رهاية أورد عليه غفلة يستريح فيها لذلك . سئل شيخهم أبو صالح^(١) عن الغفلة التي هي رحمة ، فقال : ذلك يكون على فلان الذي لا يمكنه أن يأتي الفراش إلا حبوأً من كثرة الاجتهاد ، وإذا أتى الفراش يكون كالحية على الملقى .

٣١ — ومن أصولهم أن كثرة الحركة في الأسباب من علامة الشقاوة ، وأن التوفيق والسكون تحت مجارى الأقدار من علامات السعادة . ولذلك قال حمدون : خلق الله الخلق مضطرين إليه لاحيلة لهم ، [٥٧] فأسعد الناس من أراد الله قلة حيلته^(٢) .

(١) هو حمدون القصار الأنف المذكور .

(٢) هذا الجرح كله من قوله « وأصلهم في ذلك قول النبي (ص) لا يدخل أحدكم الجنة » إلى قوله « حيلته » ساقط في ق .

٣٣ — ومن أصولهم أنهم كرهوا أن يخدموا أو يعظموا أو يقصدوا ، ويقولون : ما للعبد وهذه المطالبات ^(١) ؟ إنما هي للأحرار . وأصلهم في ذلك ما سمعت من محمد بن أحمد الفراء ^(٢) يقول : سمعت عبد الله بن أحمد بن منازل يقول : سمعت حمدون يقول وقد سئل من العبد ؟ فقال : الذي يعبد ولا يحب أن يعبد . قال أبو حفص : لا تكن ^(٣) عبادتك سبياً (في) أن تكون رباً يستعبد عبيده .

٣٣ — ومن أصولهم في القراءة أن الإنسان يجب أن يتقلى من فراسته ، والمؤمن لا يدعى قراءة لنفسه ^(٤) ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول : اتقوا قراءة المؤمن ، ومن يتقلى (قراءة) الغير فيه كيف يدعى قراءة لنفسه ^(٥) ؟ وهذا قول أبي حفص .

٣٤ — ومن أصولهم ما سمعت محمد بن أحمد الفراء يقول : سمعت ابن منازل ^(٦) يقول : سمعت أبا صالح يقول : المؤمن يجب أن يكون بالليل سراجا لآخوانه وعصاً لهم بالنهار ، للمعنى حسن عونه لهم في اشتغالهم وما يحتاجون إليه ^(٧) .

٣٥ — ومن أصولهم ما حكى أبو عثمان عن أستاذه أبي حفص أنه قال : من كثر عمله قل عمله ، ومن قل عمله كثر عمله . فرجعت إلى أبي حفص ^(٨) فسألته عن معنى كلامه هذا ، فقال : من كثر عمله استقل كثير عمله ، لعلمه بتقصيره فيه ، ومن قل عمله استكثر قليل عمله ، لقلته رؤية التقصير فيه والعيب .

(١) في : اللقائات .

(٢) ب : ما سمعت من حمدون . ويترك الاستاد . ولا يعقل أن يكون السلي قد سمع عن حمدون مباشرة وبينهما ١٤١ سنة .

(٣) في الأصل : لا تكون .

(٤) في : أن يتقلى قراءة للمؤمن فيه ولا يدعى لنفسه قراءة .

(٥) في هذه الجلة تقديم وتأخير في ب وهي ساقطة في ق .

(٦) ب : ابن المبارك ، وهو خطأ سبق أن أقررت إليه .

(٧) في : « والنهار عصاً لهم ، فسألت محمداً عن تفسير هذه الحكاية ومنها ما ، فقال

يكون داهياً لهم بالخير باقيل وقائماً بأشغالهم بالنهار » .

(٨) ب : أبي عثمان وهو خطأ .

٣٦ — ومن أصولهم أن سماع الاذن يجب ألا يغلب مشاهدة البصر ،
 المعنى ألا يغلبه سماع ما سمعه في نفسه من الثناء بالظن بما يتحققه هو من آفات
 نفسه ومشاهدته ، وأول هذا الفضل لأبي حفص . وأصلهم في ذلك ما روى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ليس الخير كالمعاينة . وقال عمر رضي الله
 عنه : المغرور من غررتموه .

٣٧ — ومن أصولهم ترك الكلام في دقائق العلوم والاشارات ، وقلة
 الخوض فيها ، والرجوع إلى حد الأمر والنهي . وأصلهم في ذلك ما سمعت
 عبد الله بن علي ^(١) يقول : سمعت إسحق بن إبراهيم بن شيبان ^(٢) يقول :
 كتب محمد بن القاسم الحلواني إلى أبي كتبا أكثر فيه الاشارات ، وكتب
 إليه أبي « بسم الله الرحمن الرحيم ، من العبد الذليل إبراهيم بن شيبان .
 يا أخى ! إن اتبعت الأمر والنهي فأنت بخير » . قال وحدثني جدى قال : سمعت
 أبا عياض ^(٣) يقول : إذا نزع عن باطن الانسان الخيرات أطلق لسانه
 بالدعوى العظيمة ودقائق العلوم .

٣٨ — [٥٧ ب] . ومن أصولهم في التوكل ما سمعت ابن عبد الله
 يقول : سمعت ^(٤) عبي البسطامي يقول ^(٥) : سمعت أبا يزيد يقول : حسبك
 من التوكل ألا ترى لنفسك ناظراً ^(٦) غيره ، ولا لرزقك جالباً ^(٧) غيره ،
 ولا لملك شاهداً غيره .

- (١) لعله عبد الله بن علي الطوسي الذي يروي عنه السلمي أقوال المارث المحاسي .
 وأبي يزيد البسطامي والسري السقطي . قارن رسالة القشيري ص ١٠ ، ١٢ ، ١٤ الخ .
 (٢) وهو ولد إبراهيم بن شيبان الذي تقدمت ترجمته .
 (٣) ق : أبا عياض البروغندي بالياء ولعلها التروغندي بالثاء .
 (٤) ق : ما سمعت منصور بن عبد الله ، وهذا أصبح لأنه هو الذي يروي عن عبي
 عادة . قارن القشيري ص ١٤
 (٥) ق : « سمعت أبي يقول سمعت أبا يزيد » وهذا هو طريق الاستناد الكامل
 من أبي يزيد .
 (٦) ب : ناصر بالصاد .
 (٧) ب : خازنا .

٣٩ — ومن أصولهم كتمان الآيات والكرامات ، والنظر إليها بعين الاستدراج ، والبعد عن سبيل الحق . كذلك سمعت محمد بن ^(١) شاذان يقول : سمعت أبا عمرو الدمشقي ^(٢) يقول : كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والكرامات ^(٣) ، كذلك فرض على الأولياء كتمانها لتلايفتن ^(٤) بها الناس .

٤٠ — ومن أصولهم ترك البكاء عند السماع والذكر والعلم وغير ذلك ، وملازمة الكمد ، فإنه أحمد البدن . وأصلهم في ذلك ما سمعت أبا بكر محمد ^(٥) ابن عبد الله يقول سمعت أبا بكر محمد ^(٦) بن عبد العزيز المكي يقول لرجل ^(٧) في مجلسه وقد بكى : تلذذك بالبكاء ثمن ^(٨) البكاء . وأطلق أبو حفص لأصحابه من البكاء بكاء الأسف ، وقال هو محمود . وخالفه أبو عثمان في ذلك ، وقال بكاء الأسف يذهب بالأسف ، ومداومة الأسف أحمد عاقبة من التسلى عنه بالبكاء ، إلا أن يكون البكاء بكاء ذوبان الروح ، فتكون من ذلك البكاء تهد البدن وتفتيه ، وأنشد في هذا المعنى :

وليس الذي يجري من العين ماؤها ولكنها روحى ^(٩) تدوب وتقطر

٤١ — ومن أصولهم قالوا : يجب أن يكون الواعظ منك يوم موتك ميتك ، لا أن تظهر من الفقر طول حياتك ^(١٠) ، فإذا مت كان ميتك كأحد

(١) ق : ابن عبد الله بن شاذان ، وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن شاذان القدي سبق ذكره .

(٢) من كبار مشايخ الشام ومن أقران ابن الجلاء وذو النون ، مات سنة ٣٢٠ هـ . راجع طبقات السلي ١٦٢ ، وجليه الأولياء ج ١٠ ص ٣٤٦ ، وطبقات الصمغاني ج ١ ص ٨٦ ، وشذرات الذهب ج ٢ ص ٢٨٧

(٣) ق : تضييف والمعجزات .

(٤) ق : يفتن .

(٥) ساقطة في ق : والراه به أبو بكر بن شاذان .

(٦) ساقطة في ق .

(٧) ق : لرجل بكاء .

(٨) ق : عز بالبكاء .

(٩) ب : نفسي .

(١٠) ب : لتلا تظهر من الفقر طول عمرك .

بيوت من سلف من أرباب الفقر^(١). وقالوا: يجب أن تظهر الغنى والاستغناء أيام حياتك، فإذا مات أظهر فقرك يبتك، فيكون موتك^(٢) راحة للساكنين^(٣)، وموعظة للباقيين. وأصلهم في ذلك ما قال أبو حفص لعبد الله الحجام^(٤): إن كنت في فيكون يبتك يوم موتك^(٥) موعظة للفتيان.

٤٢ — ومن أصولهم ترك الرجوع إلى أحد من المخلوقين والاستعانة بهم، فالك لا تستعين إلا بمحتاج أو مضطر، ولعله أشد حاجة واضطراباً منك وأنت لا تشعر. وأصلهم في ذلك ما سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت أبا علي الثقفى^(٦) يقول: سمعت حمدون يقول: استعانة المخلوق بالمخلوق كاستعانة المسجون بالمسجون.

٤٣ — ومن أصولهم إذا رأوا لأنفسهم إجابة دعوة حزنوا واستوحشوا، وقالوا هذا مكر واستدراج، كما حكى عن الدقي^(٧) عن أبي نصر الرافعى^(٨) [١٥٨] عن أبي عثمان النيسابورى أنه قال: خرجنا مع أبي حفص إلى بعض الجبال، فقمع أبو حفص يكلمنا، فبينما هو كذلك إذ جاءه ظبي فبرك بين يديه، فبكى أبو حفص وتغير عليه وقته. فقلنا له ما بالك؟ فقال: وقع في قلبي أنه لو كان عندنا هذه الليلة شاة لاجتمعنا عليه، فما استحكم هذا الخطر من قلبي حتى جاء هذا الظبي كما تراه. وما يؤمننى أن أكون كفرعون، أجيئ لما سألت وقد ختم له من الله بالشقاوة؟

(١) ب: كان يبتك حجة على من سلف.

(٢) ق: يبتك.

(٣) ب: للراضين.

(٤) له عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى. راجع الانساب السمعاني ١٥٦ ب.

(٥) ب: «يوم موتك» ساقطة.

(٦) وهو محمد بن عبد الوهاب الثقفى، لقي أبا حفص وحمدون القصار؛ مات سنة ٣٢٨ هـ. راجع السلى ١٨٣ والقشبرى ص ٢٦، والشمرانى ج ١ ص ٩١.

(٧) هو أبو بكر محمد بن داود الديزورى الدقى، مات سنة ٣٥٠. راجع السلى

١٠٣ ب، والانساب السمعاني ٢٢٨ ١، ورسالة القشبرى ص ٢٨، والشمرانى ج ١

ص ١٠٢ — وهو يسميه الرقى بالراء —، ونقعات الانس ٢٢٩.

(٨) ق: الواقدى.

٤٤ — ومن أصولهم قبول الرزق إذا كان فيه ذل ، ورده إذا كان فيه عزة فقبض وشره طبع . سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول : سمعت الحسين بن علي الدمشقي ^(١) يقول : وجهه عصام البلخي ^(٢) إلى أبي حاتم الأصم ^(٣) شيئاً فقبله منه ، فقيل له : لم قبلت ؟ فقال : وجدت في أخذه ذلماً وعزاً ، وفي رده عزي وذله ، فأخترت عزه على عزي وذلي على ذله .

٤٥ — ومن أصولهم ^(٤) ما سمعت عبد الله محمد بن عبد الرحمن الرازي ^(٥) يقول : سمعت أبا عثمان سعيد بن إسماعيل ^(٦) يقول وقد سئل عن الصبغة فقال : حسن الصبغة ظاهره ^(٧) أن توسع على أخيك من مال نفسك ولا تطمع في ماله ، وتنصفه ولا تطلب منه الانصاف ، وتكون تبعاً له ولا يكون تبعاً لك ، وتحمل منه الجفوة ولا تجفوه ، وتستكثر قليل بره وتستقل مامتك إليه . ومن جامع ما سمعت شيخ هذه القصة ^(٨) محمد بن أحمد القراء يقول : سألت ^(٩) الأحمد بن غلام القناد « ما للملامية وما كلامهم » ؟ فقال : ليس لهم مرسوم علم ولا مكتوب كتب ، ولكن كان لهم شيخ يقال له حمدون القصبار ، فقال « الملامية » لا يكون له من باطنه دعوى ^(١٠) ، ولا من ظاهره تصنع ولا مراعاة ، وسره الذي بينه وبين الله لا يطلع عليه صدره ، فكيف الخلق ؟

(١) ق : القرميني .

(٢) هو عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة البلخي : من كبار المحدثين الثقات مات سنة ٣١٠ هـ ، راجع الأنساب السماوي ١٨٩ .

(٣) وهو أبو عبد الرحمن حاتم بن يوسف ويقال حاتم بن هفوان [أو علوان] المعروف بالأصم ، وهو من أقدم مشايخ خراسان ، وكان من أهل بلخ و مات سنة ٢٣٧ هـ . راجع طبقات السلي ١٨ ب ، ورسالة التشيخي ص ١٥ وطبقات الشمراني ج ١ ص ٦٨ . وتاريخ بغداد ج ٨ ص ٢٤١

(٤) ق : قضيب « في الصبغة » .

(٥) ب : الفارابي ، وقد حقق اسمه من قبل .

(٦) وهو أبو عثمان الحيري الملامي المصهور ، تقدمت ترجمته .

(٧) ق : ظاهر وهو أن .

(٨) ق : الطريقة .

(٩) ب : سألت .

(١٠) ب : لا يكتب له من باطنه دعوة .

قال عبد بن أحمد الفراء : بلغني أنه حكى الحاجب للشيخ أبي الحسن الحصري (١)
يعتاد فقال له : لو جاز أن يكون في هذا الزمان نبي لكان منهم .

قال أبو عبد الرحمن رمة الله عليه : بيّنت في هذه القبول التي تقدمت
من منثور كلام مشايخهم وأئمتهم من ظاهر أصولهم ما نسأل الله تعالى ألا يحرمنا
بركاته ، ومنها ما يستدل به من وفقه الله لفهمه على ما وراءه من أحوالهم
وعباداتهم . ونحن نسأل الله تعالى ذكره أن يوفقنا لمرضاته ، ويهيئنا
على ما فيه الصلاح لدنيانا وآخرانا ، بفضله وسعة رحمته ، إنه ولي ذلك
والقادر عليه .

[تم الكتاب]

(١) ب : الحصري ، وقد تقدم تصحيح هذا الخطأ .

المراجع

- (١) رسالة الملامية ، نسخة رقم ٢٦٠٣٦ بمكتبة جامعة فؤاد الأول مأخوذة من نسخة برلين الخطية رقم ٣٣٨٨
- (٢) نسخة خطية مدار الكتب المصرية ، تحت عنوان «أموك الملامية وغلطات الصوفية» ، رقم ١٧٨ مجاميع تصوف .
- (٣) طبقات الصوفية ، لأبي عبد الرحمن السلمي ، نسخة مأخوذة من مخطوط المتحف البريطاني رقم ١٨٥٢٠ . Ad.
- (٤) شرح الرسالة القشيرية ، للأصباري وعليه حاشية المروسي . طبع بولاق .
- (٥) رسالة القشيري ، مصر سنة ١٣٣٠
- (٦) اللع لسراج ، نصرة الأستاذ نيكولسون .
- (٧) كشف المحجوب للهجيرى ، ترجمة الأستاذ نيكولسون .
- (٨) التمرغ للكلاباذى . لشيرة آبري .
- (٩) عوارف المعارف للهرودى ، على هامش الاحياء .
- (١٠) الفتوحات المسكية لأبي عربي ، طبع بولاق .
- (١١) الحلية ، لأبي نعيم .
- (١٢) نغمات الأنس ، لعبد الرحمن جامي .
- (١٣) طبقات الصوفية لشمس رافى ، طبع مصر سنة ١٣١٧
- (١٤) تذكرة الأولياء ، لفريد الدين الططار .
- (١٥) محاضرة الأبرار لأبي عربي ، مصر سنة ١٣٠٥
- (١٦) مدارج السالكين في شرح منازل السائرين ، للهروى .
- (١٧) قوت القلوب لأبي طالب المكي ، مصر سنة ١٣٥١
- (١٨) طبقات الشافعية لسبكي .
- (١٩) سرة الجنان لليافى ، حيدر آباد سنة ١٣٣٨ هـ .
- (٢٠) طبقات الخلطاء ، للدهي .
- (٢١) تذكرة الحفاظ ، للدهي .
- (٢٢) ابن الأثير ، الجزء التاسع .
- (٢٣) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، مصر سنة ١٩٣١
- (٢٤) شذرات الذهب ، لأبي الفلاح عبد الحى بن السهاد .
- (٢٥) الأقسام السماني ، المجموعة التذكارية « لب » .
- (٢٦) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ، قهناوى .
- (٢٧) تليس إبليس ، لابن الجوزى .
- (٢٨) الخطط للمقرئى ، ج ٤
- (٢٩) معجم البلدان ، لياقوت .
- (٣٠) بروكلمان ج ١ ص ٢٠٠ ، وكذلك القيل .
- (٣١) عن مقالة عن رسالة الملامية للأستاذ فون هارتمان في Der Islam April 1918
- (٣٢) Passion d'El-Hallaj ، تأليف الأستاذ ماسيلون .
- (٣٣) نصوص صوفية متعلقة بالحللاج ، فخرها الأستاذ ماسيلون تحت عنوان Quatre Textes inédits etc.
- (٣٤) الكواكب الفرية في تراجم السادة الصوفية ، لعبد الزعفرانوى ، مصر ١٩٣٨ .

بعض مشكلات ازدياد سكان العالم

وعلاقتها بمسائل المهاجرة

لدرستاد محمد عبد المنعم الشرقاوى

قد فكر الانسان في هذا الموضوع منذ زمن بعيد ، واتخذ هذا التفكير صورا وأشكالا متباينة تتفق مع نوع الدراسات الجغرافية أو البشرية بصفة عامة ، وإنا لنالس ذلك جليا حين ندرس مؤلفات الباحثين البشريين في القرن الثامن عشر ، فقد كانت فلسفتها السائدة تدور حول الاعتقاد في كمال البشر وقابليته للوصول إلى أعظم درجات التقدم والتحضّر . ولقد أدى شيوع هذا الرأى إلى اختفاء كل فكرة أو رغبة لا تتفق مع هذه الناحية من التفكير ، ولكن إذا سامنا بمقدرة الانسان وحكمته وصلاحيته لأن يرقى أعظم درجات الكمال والتقدم ، فإنه لا بد أن يكون هناك نهاية تقف عندها المجهودات البشرية ، وأنه ليس من الحق ولا من العدل أن يظل هذا الفرض قائما في كل وقت وفي كل عصر .

كان ذلك الشك بده دور جديد في تاريخ الأبحاث المتعلقة بالانسان على سطح الكرة الأرضية ، إذ ظم نفر من العلماء يتنادى بضرورة بحث حال الانسان على حقيقتها وعلى ضوء الحقائق الملموسة ، وخاصة بعد أن أخذ يظهر لكل ذى عينين أن عدد سكان العالم يمثل أعظم مسألة معقدة ، وأن تضارب الآراء في موضوع العدد الذى يمكن أن يعيش على موارد الثورة الطبيعية العالمية إنما يعتبر في الواقع نتيجة منطقية للاختلاف في تقدير العلاقة بين عدد السكان وبين مقدار المواد الغذائية ، ومبلغ أثر كل منهما في الآخر .

ومن الطبعي أن مثل هذا التفكير وهذا الاتجاه في الدراسات البشرية لم يلقيا أذنا صاغية في أول الأمر ، إذ مضى على جهات العالم للمعمور زمن طويل

كان أهم ميزاته الرغد وتوافر القوت ، ولم تظهر فيه بوادر القلق أو الخوف على مصادر الغذاء . ولذلك لم يشعر الانسان في العصور الماضية بأى أثر ناتج عن ضغط السكان على الموارد الغذائية ، ولم يقبل أن ينفذ تجارب الماضي ليدأ عصر بحث جديد في ناحية جديدة تتعلق بمده ومعبيره في المستقبل القريب .

قام وليم جودون (Godwin) بتعميد طريق البحث في هذه الناحية قبل مجيء ملثس (Malthus) ثم جاء ملثس ؛ فدفعه ملاحظه على الجنس البشرى من مظاهر الخصب الطبعى أن يجاهر بالقول بأن حالة الانسان لا تختلف عن باقى الانواع الحيوانية والنباتية — من حيث الخصب والمقدرة على التناسل والضعاف ، حتى يبدأ الضغط على موارد الغذاء ، وهنا تقل الخصوبة تدريجاً حتى تقف عند حد معين ؛ ولم يكن ملثس أول من أشار الى هذه الظاهرة ، بل سبقه اليها بنيامين فرانكلن .

ومما يزيد في خطورة هذا الخصب العظيم تلك الحقيقة الشائكة ، وهى أن سطح الأرض ليس خالياً من النباتات حتى يمكن أن يستغل زراعة غلة خاصة لكنفاية هذا العدد العظيم من السكان الذى يزداد باستمرار . وكذلك فإن الأرض ليست خالية من السكان وإلا لكان فى الإمكان أن يسودها جنس واحد ، وليكن ذلك الجنس أبيض أو أصفر أو زنجياً أو أى جنس آخر تختاره ^(١) . ولكن هذا يغاير الواقع تماماً ، فالأرض مسكونة بأجناس مختلفة ومتعددة ، ويصعب الفرض بأن أحدها أو بعضها يستسلم من تلقاء نفسه للفناء والاقراض من أجل جنس آخر ، بل نجد كل جنس يكبد ويعمل لما تقضى به الغريزة البشرية للمحافظة على النفس .

وإذا كان ثابها أن بعض الأمماتك يأتى بأكثر من مائى مليون يبيضه فى تاريخ حياته القصير ، فإن الانسان ذلك المخلوق الذى يمتاز ببطء تناسله إذا ما ووزن بغيره من الحيوانات الأخرى قد عمل على مضاعفة عدده بانتظام ، وقد لاحظ دارون أن الانسان يضاعف نفسه كل عشرين سنة ، وعلى أساس هذه الزيادة قدر أنه فى ظرف نحو ١٠٠٠ سنة لا يبقى من الأرض ما يسمح بأية زيادة أخرى .

وقد بحث ريت (Wright)^(٢) هذه النقطة بالتفصيل حين ذكر أنه في الفترة ما بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩١١ وصلت نسبة الازدياد في سكان العالم الى درجة جعلته يقرر باطمئنان أن سكان العالم يضاعفون عددهم كل ستين سنة ، وعلى أساس هذا التقدير فإن سكان العالم البالغ عددهم في تلك الفترة نحو ١٦٩٤ مليون يمكن أن يكونوا ثمرة تناسل زوجين في مدة لا تزيد على ١٧٨٢ سنة . وفي الوقت ذاته يجدر بنا أن نلاحظ أن نسبة الزيادة العددية في الوقت الحاضر أقل مما يجب أن تكون عليه ، وأن هذه النسبة تعظم حين تساعد الظروف السائدة في البيئات المختلفة ؛ ويؤيد هذا الرأي ملثس إذ يقول عن سكان أمريكا الشمالية إنهم في الفترة بين النصف الأخير من القرن السابع عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلادي كانوا يضاعفون عددهم مرة كل ٢٥ سنة ، مع استثناء العناصر المدخلة المهاجرة . ومع كل ذلك ، فإنه حتى باتخاذ النسبة الحالية المتواضعة لازدياد عدد السكان أساساً للتقدير ، فإن سكان العالم سوف يبلغ عددهم نحو ٣٠٠٠ مليون نسمة بعد ستين سنة ، ونحو ٧٠٠٠ مليون نسمة بعد ١٢٠ سنة ، ومن هذا التقدير يمكن تصور نتائج هذه المحصورة العظيمة في طبيعة التناسل البشري . وأظهر هذه النتائج أنه إذا ما تركنا الطبيعة وشأنها تجري في مجراها العادي ، فإن أول حقيقة يواجهها العالم هي أن سكان هذا الكوكب سوف يزيد عددهم على العدد الذي يمكن أن يعيش فيه ، وليس هناك دليل على أن هذه المحصورة الطبيعية آخذة في النقصان ، لأي سبب من الأسباب ، بل على العكس نجد من دلائل الحضارة الحالية كل ما يشجع على الازدياد .

هذا مجمل مختصر للأسباب التي جعلت بحث مشكلة سكان العالم أمراً ضرورياً ، ودفت بكثير من الباحثين إلى محاولة الوصول إلى الطرق والوسائل التي يمكن بواسطتها وضع حد معقول لهذه الزيادة قبل وقوع الكارثة . وقد اخص كار سوندرز^(٣) حالة سكان العالم في الماضي ، وذكر أنه فيما يتعلق بالأجتناس الأصلية المتأخرة كان عددها منخفضاً إلى المستوى المطلوب ، بفضل ما كان سائداً بينهم من عادات وتقاليد : مثل قتل الأطفال ، أو الاجهاض في بعض

الحالات ، أو الامتناع عن الزواج في بعضها الآخر . أما في القرون الوسطى فقد كان من أهم وسائل تحديد النسل تأخير الزواج ، ولكن مثل هذه الطريقة لا يمكن التسليم بمشروعيتها ، إذ يترتب على قبولها دفع ثمن باهظ ، ونعني به تقشى الرذائل وانحطاط الفضيلة ، هذا فضلاً عن أنها وسيلة صناعية بحيث قد يقبل البعض السير بمقتضاها ، ويجد البعض الآخر نفسه مضطراً إلى نبذها ^(٢) ، ويمكن أن يضاف إلى هذه الوسائل الصناعية عوامل أخرى كانت تعمل على منع ازدياد السكان ، وأهمها الفقر وسوء التغذية والعمل المجهد ، وغير ذلك من الأسباب التي تجعل الجسم أكثر تعرضاً للإصابة بالأمراض الفتاكة ، أو بالأحرى تساعد على ازدياد نسبة الوفيات .

ويرى ملثس أن كل المظاهر الناتجة عن الضغط المترتب على زيادة عدد السكان بالنسبة لموارد الغذاء سوف تؤدي في النهاية إلى تقليل نسبة المواليد بمختلف الطرق والوسائل ، أو تعمل العوامل الأخرى على زيادة عدد الوفيات لأي سبب من الأسباب . على أننا نلاحظ أن مجرد الحاجة إلى الغذاء ليس أقوى الدوافع التي تدعو إلى تحديد السكان ، ذلك لأنه لا يترتب على الحاجة أو الشعور بالحاجة إلى الغذاء نتائج سريعة ، اللهم إلا في حالات المجاعات التي تستمر مدة طويلة . ورغم هذا كله فقد انتشرت وسائل صناعية بحته في كثير من الأمم الصناعية الأوربية بصفة خاصة القصد منها تقليل عدد المواليد ، ولكن مثل هذا العمل له نتائج خطيرة ، وتبدو آثار تلك المجهودات واضحة حيث يكتظ السكان في المدن التي تمتاز ظروفها الطبيعية بانتشار ظاهرة الكفاح الشديد للحصول على مطالب الحياة ، ولكن إذا كانت هذه الوسائل الصناعية لتحديد زيادة عدد السكان قد انتشرت بكثرة بين الطبقات التي تعيش في يسر ورخاء ، فإن الطبقات الأخرى من المجتمع لم تشارك فعلياً في هذه الناحية . لذلك يحتم على الباحث استنباط طريقة لتحديد نسبة الازدياد في السكان بشرط أن تكون معقولة ومقبولة لدى أكبر عدد ممكن من السكان . ولكن يصعب اقتراح أية وسيلة لأن جميع الطرق لا تتناول من تقص وتعرض للنقد .

وإذا أضفنا إلى ذلك وجوب ترك الفرد مسئولاً عن واجبه نحو وطنه ونحو بني جنسه أصبحت كل محاولة عامة لا يرجى لها نجاح كبير . فمثلاً ليس هناك شك في أن الدعوة إلى تأخير سن الزواج وتقليل فرصة الانتاج الجنسي يمكن اعتبارها جريمة كبرى ضد الوطن ، لأن ذلك معناه أن يتخلى الفرد عن أهم المسئوليات البشرية الواجبة ، ولا يسعنا في هذا المقام إلا القول بوجود الإقلاع عن كل تفكير من هذا النوع مع مطالبة الفرد بأن يقرر بالعدل وبدون تحيز ووفق موارد العدد الواجب لأسرته — ومعنى ذلك أنه إذا سلمنا بوجود ترك تحديد الانتاج الجنسي للفرد بصفة خاصة ، كذلك يجب أن تراعى ظروف البيئات المختلفة التي قد تضرها الدعوة إلى تحديد عدد السكان أكثر من أن تنفعها .

وعلاوة على ذلك فإن معظم الوسائل التي يتنادى بها المتحمسون لفكرة التحديد ضارة غير مشروعة ، وكثيراً ما تؤدي إلى نتائج وخيمة ، وفي كثير من الأحيان تنافي ما جاءت به الشرائع والأديان ، كذلك قد تؤدي إلى حرمان العالم من عناصر بشرية ممتازة ، ربما كانت تقوم بتصويب مشكور في تكوين الأجيال القادمة تكويناً نافعاً . ويجب ألا يغيب عن الذهن أن مشكلة نوع السكان لا تقل في أهميتها عن مشكلة عدد السكان .

ولما جاء القرن التاسع عشر الذي امتاز بزيادة ينابيع الثروة والتوسع العظيم في نواحي الانتاج المختلفة ، بفضل النهضة الصناعية الكبرى التي أخذت في استئثار الموارد الطبيعية المختلفة ، بدأت فكرة تحديد الانتاج الجنسي تختفي بالتدرج ، لأن الكثير من الباحثين أصبح يعتقد أن زيادة السكان في هذا القرن كانت تسير جنباً إلى جنب مع ازدياد موارد الثروة العامة ، وليس من شك في أن الانقلاب الصناعي ساعد على ازدياد السكان ، كما ساعد أيضاً على ازدياد الموارد الغذائية ، لأن استخدام البخار وتقدم وسائل النقل الحديثة وارتفاع وسائل الزراعة ، كل هذا جعل مناطق الانتاج قادرة على كفاية عدد أكثر من السكان ، كما أن استئثار المناطق الخصبة الجديدة في الأمريكتين وأستراليا كان له أثر كبير في توفير المقادير الغذائية لسكان العالم المزدهم بصفة عامة .

ومن الطبيعي أن يخشى الشيخ الذي نادى به ملتس وأقرانه طول هذا الوقت الذي زادت فيه مظاهر الرخاء والبسر حتى إذا ما ظهرت بوادر تقييد الحالة عاد هذا الشيخ إلى الظهور ، والواقع أن ظروف القرن التاسع عشر استثنائية محضة قد لا يمكن أن تعود ثانية لأنه لم يبق للآن على سطح الكرة الأرضية أرض جديدة صالحة لأغراض الانتاج الزراعى بنفس الدرجة كما هو الحال فى سهول القمح فى أمريكا الشمالية مثلا ، كذلك لا ينتظر حدوث انقلاب خطير يفوق استخدامه أهمية استخدام البخار والآلات .

على أننا نلاحظ وجود اختلاف عظيم بين جهات القطر عند بحث الارتباط بين ظاهرة ازدياد السكان والضغط على الموارد الغذائية ، وهناك من يعتقد بأن خطر ضغط السكان على الموارد الغذائية مسألة وهمية ، ويرى أمثال هؤلاء أنه ما زالت هناك مساحات شاسعة من سطح الكرة قابلة للانتاج الزراعى ولكنها لم تعرف الزراعة حتى الوقت الحاضر ، ولكن إذا سلمنا بصحة هذا الفرض فليس معنى ذلك أن هذه المساحة لانهايه لها ، إذ مساحة المناطق الممكن استثمارها محدودة ومعروفة ويمكن تقييدها بالضغط ، كما أن هناك جزءاً عظيماً من سطح الأرض لا يصلح بطبيعته للزراعة ، أو أنه يتطلب فى استثماره بذل مجهودات مامة وعظيمة وتنفقات باهظة ، وفى كلتا الحالتين يترتب على الانتاج الزراعى بهذه الصورة ارتفاع مستوى أسعار المواد الغذائية ، وقد يؤدى ارتفاع سعر الغذاء إلى مشكلات خطيرة .

ويرى البعض الآخر إمكان تعميم الانتاج الكبير بنتائج الحسنة كما نراه فى بعض مناطق خاصة على سطح الأرض ، وأن تسود الزراعة الكثيفة كل البقاع المزروعة فى الوقت الحاضر ، ولكن إذا كانت الظروف الجغرافية والبشرية تشجع الانتاج الكبير والزراعة الكثيفة فى منطقة ما ، فليس فى الامكان تعميم هذه الطرق لأن مثل هذه المحاولة فوق طاقة البشر^(٥) . وقد ذهب البعض إلى أن ما ينادى به ملتس وأعوانه إنما هو مجرد وهم وخيال ، وقد ذكر هؤلاء أنه إذا زرعتنا أرضاً ما بغلة خاصة مثل البطاطس ، فإن الناتج يمكن أن يكفى ٥٠٠ نسمة مثلاً ، على حين أنه إذا ما استعملت هذه

للمساحة نفسها في الرعى تتعذر المعيشة لأكثر من ١٥ نسمة ، أى أن العدد الذى يمكن أن يعيش في بقعة ما يختلف باختلاف نوع استغلال هذه الأرض ، أو بعبارة أخرى أن عدد السكان الذى يمكن أن يعيش في إقليم ما لابد أن يحدد على أساس نوع الفلات التى ينتجها هؤلاء السكان . ويرى أصحاب هذا الرأى أن المنطقة الواحدة قد تكفى خمسة ملايين على أساس إنتاجها نوما خاصاً من الغذاء ، وهى بعينها تكفى ١٢٠ مليون نسمة على أساس إنتاجها نوما آخر . ولكن مع وجاهة هذا الرأى توجد صعوبات جمة تجعلنا نشك في إمكان تطبيق هذه القاعدة على كل جهات العالم ، لأن مادات وتقاليدها الجماعات البشرية لا يمكن تغييرها بسهولة ، ومن العيب أن نحاول فرض ما يمكن عمله في عالم يسكنه أناس مختلفون متباينون تماماً ، من حيث درجة الحضارة ونوع الميول والعبادات والأغراض والأعمال . وكذلك فإن هناك جهات لاتصلح إلا لإنتاج أنواع خاصة من الفلات ، ويتعذر تغيير تلك الأنواع مهما كانت الرغبة شديدة ، فمثلاً ليس من شك في أن كل محاولة لزراعة البطاط في إقليم الهندورة والقطن في إنجلترا مقضى عليها بالفشل . وهناك فريق آخر يرى أنه في الامكان زيادة كمية المواد الغذائية في العالم بسهولة ، ويعتقد هؤلاء أن تقدم العلم سوف يجعل في الامكان معيشة أكبر عدد من السكان بدون كبير عناء متى تم توجيه جميع فروع العلوم نحو مضاعفة الانتاج وبذل الجهود في هذا السبيل بدلاً من توجيهها إلى أغراض أخرى ضارة أو أقل نفعاً ، وقد يكون ذلك العمل مفيداً ومجدياً ، وقد تؤثر هذه الجهود ثمرها ويصبح الانتاج وفيراً . ولكن يصترض على ذلك بأن مذى التقدم والنجاح في ازدياد الانتاج له نهاية بعدها يصبح كل مجهود غير منتج كما تقضى بذلك النظم الطبيعية والاقتصادية . ويرى ريت (Wright) أن نظرية ملثس الخاصة بوجود اتباع نوع من الموازنة بين ازدياد السكان ونسبة ازدياد كمية المواد الغذائية مقبولة لدرجة عظيمة ، ولكنه يرى أن الأمر صعب ومتعذر إذا ما أريد السير على هذه الموازنة ، إذ تنمية الموارد الغذائية بنفس نسبة ازدياد السكان قد يكون ممكناً وهيناً لفترة محدودة ، ولكن

إذا ثبت أن عدد السكان يزداد باطراد ، فهل يمكن ازدياد موارد الغذاء إلى ما لا نهاية ؟ وفي رأيه أن الاجابة على هذا السؤال لا يمكن أن تحقق هذه الغاية ، وحينئذ لا مناص من مجابهة الحقيقة المرة ، وهي أن العالم أخذ في الامتلاء بسرعة من حيث عدد سكانه . ويمكن تقريب أثر هذه الحقيقة إلى الذهن إذا ما فرضنا أن سكان العالم يظل عددهم على ما هو عليه الآن ، وأن سطح الكرة الأرضية قد انكشف إلى نصف حجمه الحالي ، فإن معنى هذا أن كمية نصيب الفرد من المواد الغذائية تنخفض بدورها إلى النصف أيضا . وفي مثل هذه الحالة — وهي أكثر شباها بما يحصل في أثناء الحروب الطويلة الطاحنة — يلجأ السكان إلى زراعة كل شبر ممكن من الأرض حتى غير الجليد منها ، وقد ينتج الانسان في تخفيف وطأة هذه الشدة ، ولكن لا يمكن القول بأن مثل هذا العمل قد أنهى المشكلة القائمة .

هكذا يكون الحال إذا ما تضاعف عدد السكان الحالي ، إذ سوف يصبح كل مجهود للتغلب على الصعوبات منتجا حتى نصل إلى حد معين تصبح بعده المجهودات عديمة القيمة أو الفائدة . وعلى أساس ذلك أخذ الباحثون يعالجون مسألة الازدياد المطرد في عدد السكان التي أصبحت الكل يسلم بصحتها ، على حين بقيت مسألة تحديد الوقت الذي عنده يصل العدد إلى أقصى درجة يمكن الأرض ومواردها أن تتحمله موضع البحث والنقاش . وقد اختلف العلماء فيما بينهم فيها ، فمثلا تري ايست (East) يقدر أن أقصى ما يمكن للأرض هو ٥٢٠٠ مليون نسمة ، وأن هذا العدد يمكن الوصول إليه بعد قرن من الزمان على أساس نسبة الزيادة الحالية ، وقد بنى ايست تقديره على فرض أن كل حكومة تعمل لصالح شعوبها أولا ، وأن الانتاج الزراعي يكون وسطا بين أعظم ما وصل إليه الانتاج في أخصب البقاع ، وبين متوسط الانتاج في الوقت الحاضر ، على أن يكون مستوى المعيشة مشابها لنظيره في مناطق الحضارة الغربية الراقية .

وليس يهنا من أمر هذا التقدير كونه متفائلا أو متشائما ، بل الذي يهنا هو أنه في أوقات الحروب ، وحيث تتوتر العلاقات بين الأمم ، وتنتشر

ظاهرة عدم التعاون بين الشعوب والبيئات المختلفة تتأثر كمية المواد الغذائية وتسوء الحال عادة ، وقل أن يحدى استخدام الوسائل العلمية اللهم إلا لوقت محدود ، ثم يعود الضغط إلى الظهور من جديد .

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن مسألة وجود حد أو نهاية للإنتاج جذرية بالعناية والبحث لأنه إذا كان سكان العالم يتزايدون باستمرار ، فسوف يؤدي الازدياد إلى ظهور المنافسة للحصول على أكبر نصيب من المواد الغذائية وكلما تقدّم الوقت كلما اشتدت هذه المنافسة ، وأصبحت من أهم المشكلات ، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن التكهن بالنتائج ، لأنه إذا ما أصبحت غير قادرة على إطعام سكانها وجد العالم نفسه أمام أهم مشاكل الحياة بصفة عامة . كذلك إذا سلمنا بأن هناك حداً لسكان العالم ، وأن الكفاح بين هؤلاء السكان سوف يكون بالغا أشده في الحصول على موارد الغذاء أو موارد الثروة التي يمكن بواسطتها شراء الغذاء الضروري ، فإن الباحث لا يسمعه إلا الاعتراف بأن هذه الحالة قد بدأت تظهر ، وأن المنافسة والحزازات القائمة بين الدول العظمى ترجع في أساسها إلى هذه الحقيقة ، وأن صفتي الحقد والضعفنة اللتين يعكران صفو سلام العالم في الوقت الحاضر ، إنما يرجع أصلهما إلى تضارب المصالح الاقتصادية وتنازع القوى بين الأجناس البشرية المختلفة .

ومن الطبيعي أن يعظم الكفاح بين الأجناس التي يتكون منها سكان العالم ، وأن يعمل كل منها للفوز بأكبر نصيب ممكن ، ولكن يتعذر تعيين الجنس الذي سوف تكون له الغلبة في النهاية . هذا ولم يصل العلماء إلى نوع من الاتفاق فيما يتعلق بتقسيم سكان العالم على حسب الأجناس الرئيسية ، فمثلا تجد ستورد قبل الحرب العظمى مباشرة يقسم العالم على النحو الآتي :

أولا : الجنس القوقازي (الأبيض كما يسميه) ، ويقدر عدده بنحو ٥٥٠ مليون نسمة .

ثانيا : الجنس المغولي (الأصفر كما يسميه) ، ويقدر عدده بنحو ٥٠٠ مليون نسمة .

ثالثاً : الجنس الأصفر (Brown) ، ويقدر عدده بنحو ١٥٠ مليون نسمة .

رابعاً : الجنس الزنجي ، ويقدر عدده بنحو ١٥٠ مليون نسمة .

خامساً : الهنود الحمر ، ويقدر عددهم بنحو ٤٠ مليون نسمة .

والمجموع ١٦٩٠ مليون نسمة .

هذا مجمل آراء ستورد فيما يتعلق بعدد كل من الأجناس الرئيسية ، ويلوح أن الكثير من الباحثين قد قابلوها بما تستحق من التقدير والاحترام ، بدليل أن عدداً كثيراً منهم قد قبلها واتخذها أساساً في أبحاثه : ولكنها مع ذلك لم تخل من المعارضة والنقد ، ومن أظهر ناقدتها إيست (East) الذي نشر آراءه بعد ذلك بعامين ، وتتلخص النتائج التي وصل إليها فيما يلي :

١ — الجنس الأبيض : ويقدر عدده بنحو ٧١٠ مليون نسمة .

٢ — الجنس الأصفر : ويقدر عدده بنحو ٥١٠ مليون نسمة .

٣ — الجنس الأصمر : ويقدر عدده بنحو ٤٢٠ مليون نسمة .

٤ — الجنس الزنجي : ويقدر عدده بنحو ١١٠ مليون نسمة .

وظاهر من آراء ستورد وإيست أنه توجد بينهما اختلافات جوهرية ، سواء من حيث التقسيم الجنسي أو من حيث العدد لكل جنس ، وكذلك من حيث المجموع الكلي لعدد سكان العالم .

وأهم ما يسترعى النظر هو أن نسبة الجنس الأبيض القوقازي إلى مجموع سكان العالم على أساس تقدير إيست تزيد كثيراً على نظيرتها حسب تقدير ستورد ، والحقيقة المجردة هي أن كلا من التقديرين قابل للمناقشة ، إذ لم يذكر كلاهما القواعد والأسس التي استعملوها في الوصول إلى تقدير سكان العالم على حسب أجناسه . ومع كل هذا فإن الفرق العددي ليس أمراً شديداً خطيراً ، وإنما نسبة الزيادة عند كل من هذه الأجناس المشتركة هي التي تبدو خطيرة الأهمية في هذه الحالة . لذلك أصبح لزاماً الموازنة بين نتائج كل منهما لأنها تعطي فكرة عن حالة كل جنس في المستقبل . ويعتقد ستورد أن الجنس

الأيض يضاعف عدده مرة كل ثمانين سنة وأن الأصفر والأسمر يضاعفان عددهما مرة كل ستين سنة ، أما الزنجي فيعتبره قادراً على مضاعفة عدده مرة كل أربعين سنة^(٩) . وقد قوبلت هذه الآراء بنوع من التحفظ ، وخاصة فيما يتعلق بنسبة ازدياد الجنس القوقازي ، ومع هذا لم يمنع ذلك تداولها والاعتماد عليها .

أما إيست فيرى خلاف ذلك ، إذ أنه يرى أن معدل الزيادة سوف يمكن الجنس الأبيض من مضاعفة نفسه مرة كل ٥٨ سنة ، أما الأسمر فيقدر له مدة ٢٧٨ سنة ويعطى الجنس الأصفر ٢٣٢ سنة والزنجي ١٣٩ سنة ، ومن آرائه يمكن الحكم على مقدار اختلافه العظيم عن آراء ستودرد . وأهم ملاحظة جديرة بالذكر — إذا ما سلمنا بصحة تقديره — أن الجنس الأبيض سوف يصبح في أواسط القرن الحالى أكثر عدداً من جميع الأجناس الأخرى مجتمعة . وقد نصب إيست نفسه مدافعاً عن الجنس الأبيض بصفة خاصة ، وفند الآراء القائلة باحتياج هذا الجنس إلى زمن أطول من الأجناس الأخرى لمضاعفة عدده ، وذكر أن معدل الزيادة عند الجنس الأبيض أعظم منها عند غيره من الأجناس ، وسوف تنشط هذه الزيادة في المستقبل ، إذ أن معظم البقاع الخالية من السكان على سطح الكرة الأرضية خاضعة لهم ، وأن أكثر من ١/٣ من مجموع مساحة الأرض القابلة للسكنى ملك لهم أو واقع تحت نفوذهم . وعلى ذلك يعتقد إيست أنه لا خوف مطلقاً على الجنس الأبيض ، وأن الأسماء يعنى الأجناس غير البيضاء ويتعلق بمصيرها وحتفها^(١٠) .

هذه حالة أجناس العالم وكيف يختلف الباحثون في النظر إلى مستقبلها . على أن مشكلة ازدياد السكان تدعو الجميع إلى البحث والعمل للتغلب عليها ، وهي في الواقع حجر الزاوية في السياسات الدولية التي يقصد منها تنظيم ميادين المهاجرة ، والاتفاق بشأنها ، وهي التي تدعو إلى المحاولات التي يقصد منها تأمين موارد الغذاء وبخاصة عند الشعوب الآخذ عددها في الازدياد ، كما هو الحال في الدول الأوربية الصناعية ، وهي التي تدفع إلى البحث عن الأسواق التجارية وموارد المواد الأساسية الضرورية لحياة الصناعات ،

وهي التي تفسر سر المنافسة الشديدة بين الدول العظمى في الوقت الحاضر ،
وهي التي تكشف الستار عن أسباب الضغينة والبغضاء المتأصلة في نفوس
كثير من الشعوب ، وبخاصة في الحالات التي يرتفع فيها معدل ازدياد السكان
في الواحدة عنه في الأخرى ، وخير مثال لذلك موقف كل من فرنسا
وألمانيا .

وليس هناك ما يدل على أن الكفاح والمنافسة سوف تقل حدتهما
في المستقبل ، بل على العكس نجد أن هناك ما يدعو للجزم بأن هذا الكفاح
سوف يشدد ويقوى ، وبخاصة إذا بدأت آسيا نهضتها الصناعية المنتظرة .
في مثل هذه الحالة يعظم خطر المنافسة ، ويمثل هذا الخوف في آراء كثير
من كتاب الغرب ، ونضرب مثلاً ما ذكره جوزي^(١١) حين قال : كان من أهم
نتائج النهضة الصناعية في أوروبا وأمريكا ازدياد عدد السكان الذين يعتمدون
في حياتهم على الصناعة . ولكن بقاء هذه الصناعات يهبط الأسواق لتصريف
المنتجات ، وعلى هذا فإنه إذا قدر لآسيا أن تنقلب إلى قارة صناعية ، فإن معنى
هذا أن الصناعات الآسيوية تصبح قادرة على طرد المصنوعات الأوروبية
والأمريكية الأجنبية من أسواقها على الأقل ، وربما تصل إلى منافستها
في عقر دارها ، ويكون من نتائج ذلك هلاك ملايين من السكان في كلتا
القارتين ، لأنه كما أن ملايين عديدة جاءت مع الافة لأب الصناعي فإن ملايين
كثيرة لا بد أن تموت إذا كسدت الصناعة وبارت . ويتصور جوزي
أنه في مثل هذه الحالة سوف تكون المنافسة شديدة لما يعرف عن عظم مقدرة
أجناس آسيا على العمل فضلاً عن قناعتها ورضاها بمستوى معيشة منخفض
لدرجة كبيرة إذا ما ووزن بنظيره عند الشعوب الأوروبية والأمريكية الصناعية .

وقد أجاد لورد لوجارد^(١٢) في وصف اعتماد الدول الصناعية العظيمة
على المواد الخام الموجودة في الأقطار المدارية ، وإذا كانت حاجة هذه
الصناعات إلى هذه المواد ضرورية في وقت السلم فإنها تصبح مشكلة معقدة
وقت الحرب . والحقيقة المجردة هي أن العلاقات التي تربط شعوب العالم بعضها
بالبعض الآخر قد أمسب في مجموعها قائمة على أساس اقتصادي ، وكلما

ازداد عدد سكان العالم اشتدت المنافسة بين الشعوب للوصول إلى موارد الغذاء. ويجدر بنا أن نذكر أن المصالح الاقتصادية لا تعرف النعرة الجنسية وما يرتبط بها من الحدود والقوارق ، بدليل أنه حين يبدأ جنس خاص نوعا من الاحتكار والصحم في كثير أو قليل من المواد الضرورية تتألب عليه جميع الأجناس الأخرى ، لمواجهة مجتمعة متحدة بدون نظر إلى أى فارق جنسى . ويظهر ذلك أيضاً حتى بين الشعوب التي تنتمى إلى جنس واحد ، إذ أن احتكار أى شعب لمادة ما يقابله عادة اتفاق الشعوب الأخرى التي يهملها الأمر ضد هذا الاحتكار الذي يمس مصالحها ويهدد كيانتها . غير أنه مع التسليم بأن الفارق الجنسي لا يؤثر كثيراً في التنازع الاقتصادي ، إلا أنه في كثير من الظروف والمناسبات يشجع مثل ذلك التنازع لدرجة عظيمة ، وبخاصة إذا ظهر أن الأجناس المتنازعة تنظر بعضها إلى بعض شزراً .

إذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نتوقع منافسة شديدة بين العناصر التي يتكون منها سكان العالم للحصول على المواد الغذائية الضرورية للحياة ويمكن القول ان كل نقص أو تعذر في الحصول على هذه الضروريات يعرض حياة الملايين من السكان للهلاك . وليس من المعقول أن تقبل هذه الملايين الموت المفروض عليها بسهولة واستسلام بل ينتظر — كما هو الملاحظ في وقت المجاعة أو الخوف من المجاعة — أن يذهب الرشد ويفقد العوالب . ولذلك يعتقد ايست أنه متى وصلت الحال في الدنيا إلى درجة الاشباع — ويقصد بذلك الحد النهائي لزيادة عدد السكان ، فإن النتيجة المنطقية أن ينغمر العالم في الحروب المهلكة ، وتظهر المجاعات القاضية ، وتنتشر الإضراف الفتاكة ، ويصبح الشغل الشاغل للفرد في هذه الحياة العمل على صيانة نفسه بمختلف الوسائل ، ولن يبقى على الأرض سوى الأصلح والأقوى . هذا ، ولما كانت درجة الاشباع تقترب بسرعة عظيمة ، فالواجب أن يقوم العالم بشتى الوسائل لتعطيل زحفها وتقدمها . وقد أجاد دين انج وصف مثل هذه الحالة ، ودعا إلى بذل كل مجهود ممكن للانتفاع بموارد الثروة المختلفة ، وربما ألا يؤدي الكفاح والعنبل إلى المنافسة القاتلة . والواجب أن تعمل

شعوب العالم متضامنة لدره ذلك الخطر الذى يهدد الجميع ، لأنه كلما ساد الوئام والاتفاق ، واستخدمت المواهب المختلفة لمصلحة البشر بصفة عامة ، زاد الأمل فى النجاة من ذلك الشر المستطير . ويلوح أن انتشار التعليم والعمل على تقليل الفقر من أهم الوسائل الفعالة فى هذا الصراع ، لأنه من الثابت أن عناصر السكان الفقيرة لا تشعر بنفس التبعات التى تشعر بها العناصر الأخرى ، ولذا نجد أنها كثيرة الانتاج الجلسى ، وتبلغ عندها نسبة الزيادة أضعاف ما هى عليه عند غيرها . والواقع أن العمل على ارتفاع مستوى المعيشة يترتب عليه عادة الشعور بالأسئولية ، وهذا الشعور يحدث ميلا الى تقليل النسل ، وقد دعا هذا إلى القول بأن العمل على رفع مستوى المعيشة ربما يكون أنجع وأفضل الوسائل لتحديد نسبة ازدياد سكان العالم (١٣) .

كذلك يرى البعض أن تسود روح التسامح بين شعوب العالم ، وأن ينقضى عهد الأثرة ، وأن تنظر الشعوب بعضها الى بعض نظرة ترم عن العطف ، وأن تحاول التفاهم فيما بينها ، وأن تنشط فى حل ما قد ينشأ من العقبات والصعوبات . وقد أدى التوسع الاستعماري وتوغل النفوذ الأوربي فى قارتى أفريقية وآسيا الى ظهور عدد من المسائل المعقدة ، أخصها بالذكر موقف الدول المستعمرة حيال هجرة الشعوب الآسيوية أو الأفريقية التى ضاقت بها أوطانها الأصلية ، ودفعت الى الجهات التى يسودها نفوذ الشعوب البيضاء بصفة عامة . والصعاب التى تقف حائلا دون حل هذه المشكلة كثيرة ومتعددة ، وبعضها يندب بافساد العلاقات لدرجة تجعل السلم مهدداً . ولا يمكن للباحث أن ينحى باللائمة على فريق دون آخر ، ولو أنه يظهر أن جل اللوم والمسئولية تقع على مائق الشعوب البيضاء بصفة خاصة . وإذا كانت العوامل الاقتصادية هى التى دفعت بالشعوب البيضاء خارج أوطانها الأصلية الى القارات الأخرى للبحث عن موارد جديدة للثروة ، فإنها أيضاً قد فرضت عليها أن تجلب الأيدي العاملة من القارات الأخرى لتقوم بما تتطلبه مرافق الحياة فى المناطق الجديدة التى يسكنها الجنس الأبيض . وينطبق هذا القول على ملايين الزوج فى الولايات المتحدة ، وهم سلالة العبيد الذين جئ بهم للعمل فى المزارع الواسعة

في القسم الجنوبي منها ، ثم الهنود الذين جرى بهم الى أفريقية الشرقية والصينيين واليابانيين الذين جاءوا الى الولايات المتحدة وكندا للعمل أولا في أغراض الزراعة المختلفة ، وثانياً في أعمال التعدين في هذه البلاد ، ومثل ذلك يقال عن العناصر الآسيوية التي جلبت الى أستراليا في أوائل النصف الأول من القرن الماضي .

وقد كان وجود هذه العناصر الغريبة في هذه الأوطان الجديدة سبباً في ظهور روح تدمير تخالف تلك الروح التي شجعت أصلاً على جلب هذه العناصر من مواطنها الأصلية ، فضلاً عن أنه أصبح ينظر إلى هذه العناصر الجديدة الدخيلة كأنها عوامل تهدد أسس الحياة ونظم المجتمع عند الشعوب البيضاء . ومن الطبيعي أن يترتب على هذا الاعتبار اتخاذ تدابير صارمة لمقابلة ما تعتبره هذه الشعوب البيضاء خطراً على كيانها . ومن أهم ما تم عن هذه التدابير أنها تكشف عن رغبة أكيدة عند الشعوب البيضاء في إقامة حاجز منيع بينها وبين هذه الشعوب عند هجرتها إلى أقاليم خاصة على سطح الكرة الأرضية . وقد بدأت الولايات المتحدة حركة التقنين لهذا الغرض . وفي سنة ١٨٨٢ صدر قانون يحرم دخول الصينيين المهاجرين لمدة عشر سنوات قابلة للتجديد ، فضلاً عن هذا القانون تتجدد مدته على التوالي . وفي سنة ١٩١٧ صدر قانون آخر يحدد المهاجرة وينظمها . ومن أهم مظاهره أنه وسع دائرة الحرمان ، ولكن على الرغم من أنه لم يشمل اليابان وشرق الصين ، إلا أنه قضى بمنع مهاجرة سكان الجزء الأعظم من أواسط آسيا والهند ومعظم جزائر المحيط الهادئ ، ثم جاءت اتفاقية سنة ١٩٠٧ بين الولايات المتحدة واليابان ، وبمقتضاها وعدت الأخيرة بشرفها ألا تسمح بالمهاجرة للولايات المتحدة إلا لغير الأيدي العاملة ، ولأن كان قد سبق استيطانهم فيها ، ولوالديهم ، وأزواجهم ، وأولادهم ، وفوق ذلك قبلت اليابان من تلقاء نفسها أن تتعهد بعدم السماح لمهاجرة الأيدي العاملة منها إلى الدول المتاخمة للولايات المتحدة . (كندا والكسليك) .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، فقد ترتب على هياج الرأي العام الأمريكي على المهاجرين وخاصة اليابانيين الموجودين على الساحل الغربي أن أصدرت

كليفورنيا سنة ١٩١٣ قوانين تحرم على اليابانيين من سكانها امتلاك الأراضي ، وأعتبت ذلك بوضع العراقيين في سبيل اشتغالهم بتأجير الأراضي أو زراعتها على نظام العقد ، وقد أيدت المحكمة العليا في الولايات المتحدة هذا التقنين ، واعتبرته متمشياً مع الدستور .

أما كندا فقد بدأت حملتها بفرض ضريبة رهوس على الصينيين النازحين إليها ، على أنه في سنة ١٩٢٣ صدر قانون يحرم دخول الصينيين ما عدا موظفي الحكومة ورجال السلك السيماسي وبعض التجار والطلبة . وقد حدثت كندا حذو الولايات المتحدة ، إذ عقدت مع اليابان اتفاقية ترمي إلى منع المهاجرة اليابانية إليها ، وكذا عقدت بين اتفاقية كندا والهند وأصبح دخول الهند وكندا غير مريح به إلا لمدة محدودة . أما فيما يتعلق بأستراليا فقد كان كشف موارد الذهب في أواسط القرن الماضي دافعاً قوياً إلى اجتذاب عدد عظيم من الصينيين ، غير أنه منذ سنة ١٨٥٥ ، أخذت الولايات الأسترالية المختلفة تعمل على تحديد عدد المقبولين من المهاجرين الصينيين . وفي سنة ١٩٠١ أصبح واجباً على راغبي الهجرة إلى أستراليا تأدية امتحان صعب في اللغة الإنجليزية ، وبهذه الوسيلة أصبحت أستراليا مقفلة في وجه هذه العناصر ، على الرغم من أنه لا يوجد من القوانين الأسترالية ما يحرم بتاتا دخول الأجناس الآسيوية بصفة عامة . وقد قامت نيوزيلند بدورها إذ أصدرت عدداً من القوانين التي تحرم دخول غير البريطانيين إليها ، وتمنع جميع العناصر الأصلية الساكنة في الممتلكات المستقلة أو في جهات الامبراطورية البريطانية بصفة عامة ما لم يصرح وزير التجارة إذا رأى سبباً لذلك . وعلاوة على ذلك يفرض على الصينيين في حال قبولهم أن يدفعوا ضريبة مالية عالية . وفي اتحاد جنوب أفريقيا البريطاني قضى قانون المهاجرة الذي صدر سنة ١٩١٣ بأن يترك للحكومة الاتحاد أمر منع أي شخص أو جماعة لأسباب اقتصادية ، أو لسبب الاختلاف في مستوى المعيشة أو العادات التي لا تتفق وأغراض حكومة الاتحاد أو حكومات الولايات المختصة . وقد نص أيضاً على منع الذين لا تؤهلهم دراساتهم لقراءة وكتابة أية لغة أوربية مختارة بدرجة ترضى الرجال المنوط بهم مراقبة .

المهاجرة وفي نفس السنة ذاتها أعلن وزير داخلية الاتحاد أن مهاجرة جميع
العناصر الآسيوية في نظر حكومة الاتحاد غير مقبولة ، وقد تأيد هذا التصريح
بقرار المحكمة العليا سنة ١٩٢٣

هذه لمحة وجيزة تشرح القيود والعراقيل الموضوعة لمنع مهاجرة الشعوب .
الآسيوية والأفريقية إلى الولايات المتحدة وكندا والممتلكات البريطانية
المستقلة . وإذا ما أضفنا إلى ذلك المعاملة الجائرة التي توجه إلى العناصر الموجودة
فعلا في هذه الأقاليم أصبح واضحا أن العالم يواجه مشكلة دقيقة للغاية .
ويتساءل ستورد (١١) إذا كانت الأقاليم الآسيوية التي تقيض بسكانها لا تقيم
من طبيعتها ، وتظل سائرة في طريق زيادة عدد سكانها ، فما الذي يمكن عمله
لتقليل ضغط فيضان سكانها ؟ والجواب على ذلك إما أن تترك هذه الملايين
الفائضة لتتضور جوعا ، وهذا لا يقره العدل ولا يتفق مع العقل ، وإما أن يصرح
لهذه الملايين باستيطان البقع الخالية من سطح الكرة حتى ولو كانت تحت نفوذ
الجنس الأبيض ، ولكن مع هذا يظهر أنه من المحتمل ألا تكون زيادة السكان
وحدها العامل الأساسي في خطورة مركز الشعوب الآسيوية واضطرابها
للمهاجرة ، إذ ليس من الصواب أن قبل عامل ازدياد السكان كأنه الدافع
الرئيسي إلى المهاجرة الخارجية ، والواقع إن مهاجرة الشعوب الآسيوية
كانت حتى وقت قريب من النوع الطيفي ، لأنها كانت عبارة عن استيراد
الأيدي العاملة الآسيوية بشروط خاصة تبعاً لمتطلبات وظروف المهاجرين
والمستعمرين الأول من الجنس الأبيض في أقاليم العالم الجديدة ، كذلك لم تكن هناك
أية محاولة جديدة للمهاجرة المستقلة من جانب هذه الشعوب الآسيوية ، اللهم إلا في حالات
استثنائية محضة ، وهذا يفاير تماما ما كانت عليه مهاجرة الشعوب البيضاء
خارج أوطانها الأصلية . ويضاف إلى ذلك أنه توجد أقاليم واسعة في قارة آسيا
ذاتها قليلة السكان ولا يصوق استغلالها سوى قلة الأيدي العاملة .

وقد ضرب أندروز (١٢) مثلا لذلك حالة الهند ، وذكر إنه على الرغم
من اكتظاظها بالسكان فانه من عادات سكانها وتقاليدهم عدم الميل إلى المهاجرة
من تلقاء أنفسهم ، وجل ماحدث من مهاجرة الهنود إلى الخارج كان على شكل

تصدير الأيدي العاملة الهندية الى الخارج . ويلوح أن شدة تعلق الهندي المتدين بمسقط رأسه تمنعه من المهاجرة والتفكير فيها حتى ولو عرض نفسه للمجاعة والفاقة التي تسود نسبة عظيمة من سكان الهند بصفة عامة ، وفي كثير من الحالات لا تلبث العناصر الهندية التي تنتهي عقود استخدامها أن تعود للهند ثانية . وقد علق اندروز على ذلك بقوله إن الهند بطبيعتها يقبل الجوع أو الموت داخل بلاده عن أن يهاجر الى بلاد أخرى من تلقاء نفسه ، وإن القول بوجود ملايين من الهنود تنأهب لمغادرة وطنها إلى الخارج ، إذا سحت لها الفرصة ، فبالغ فيه كثيرا .

ولست هذه الظاهرة مقصورة على الهند فقط ، بل يمكن تطبيقها على جهات أخرى من آسيا ، ويعتقد كارسوندرز أنه من الخطأ أن نظن أن كثرة السكان لابد أن تؤدي الى المهاجرة بل إنها في نظره تؤدي الى العكس من ذلك ، لأن انحطاط مستوى المعيشة الذي يجيء نتيجة لازدياد السكان ينتج عنه نوع من اليأس والقنوط ، ويترتب على ذلك أن تفتقر العزيمة وأن تلبط روح العمل . ويستند كارسوندرز^{١٦} فوق ذلك الى شواهد تاريخية إذ يقول : « ان المهجرات البشرية التي عرفها التاريخ لم تكن مستمرة بل جاءت في فترات متباعدة ، وعلى ذلك فأسبابها لابد تختلف عن ضغط ازدياد السكان الذي يمكن اعتباره ظاهرة دائمة » وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن ضغط السكان لا يمكن أن يكون المدافع الرئيسي الى اجتياح الحدود الفاصلة ، ولو أنه لا يمكن إنكار حقيقة ازدياد نشاط الشعوب في طلب عيشها من أى جزء من العالم ، بعد أن ارتبطت أجزائه بروابط وثيقة متنوعة ، نتيجة لتقدم وسائل المواصلات ولنفو التجارة الدولية ، وليس من شك في أنه لولا وجود الحواجز الفاصلة في الوقت الحاضر لعملت القوى الاقتصادية بالتدرج على ازدياد اختلاط الشعوب بعضها ببعض ، وبالأحرى ازدياد الارتباط بين الاجناس المختلفة .

ومما يزيد المسألة تعقيداً وجود أقاليم كثيرة قليلة السكان ، ولكنها تضم مساحات واسعة قابلة للاستثمار كما هي الحال في أستراليا التي تزيد مساحتها على ضعف مساحة الصين الأصلية ، وأكثر من تسعة أمثال الامبراطورية

اليابانية جميعها ، ولكن لا يسكنها أكثر من بضعة ملايين . وإذا كان من أهم أسباب التوغل الأوربي في افريقية البحث عن المنتجات المدارية الضرورية لحياة العالم بصفة عامة ، ولأنه في الحالات التي يثبت فيها عدم مقدرة السكان الأصليين على إنتاجها إنتاجاً عالياً يطلب المستعمرون الأوروبيون أن يعطوا الفرصة للقيام بهذا العمل على الوجه الأكمل ، فهل لنا أن نطبق هذه القاعدة على استراليا مثلاً إذا تركت أجزاؤها الكثيرة المهمة بدون استغلال ، وهل يجوز إجابة طلب الشعوب الآسيوية في هذه الحالة ؟ ويلوح أن هناك كثيراً من الأستراليين الذين يعتقدون في مثل هذا الحل ، وقد قال رئيس حكومة استراليا سنة ١٩٧٣ « إنه إذا لم تنهض استراليا باستثمار الأجزاء الواسعة المهمة فانه يصعب على استراليا بصفة خاصة والعالم أجمع بصفة عامة أن يترك هذه الأجزاء في يد من لا يقدر على النهوض بها » ، ثم أضاف إلى ذلك قوله : « توجد ملايين من السكان تطل على المحيط الهادئ وتنظر الى هذه الأجزاء ، التي تعتبر من أغنى جهات العالم ، نظرة شوق وتلهف ، وانه لمن الأثرة والمغالاة في حب النفس أن تترك مثل هذه المناطق تحت نفوذ من لا يمكنه استثمار خيراتها ^(١٧) .

وقد أدى انتشار نكرة التمييز الجنسي إلى ازدياد روح الحقد والغضب عند الشعوب الآسيوية والأفريقية بصفة عامة ، كما أن هذه النكرة تخرج شعور دولة ناهضة مثل اليابان التي لا ينكر أحد أنها أصبحت قوة عالمية كبرى ، ولكن يخيل إلينا أن النكرة الجنسية حين تظهر تخفى وراءها العامل الاقتصادي ولما كانت الشعوب البيضاء تملك أعظم موارد الثروة في العالم فانها تعمل بشتى الطرق والوسائل للحفاظ على ما ملكت . ومن أعظم الوسائل المتبعة منع المهاجرة لغير البيض مع ما في ذلك من ظلم وجور ، وهذا يفسر السياسة العامة ، التي تسير عليها الشعوب البيضاء فيما يتعلق بالمهاجرة ، التي أصبحت مكيدة بالقيود وبخاصة بعد الحرب العظمى ، اذ عمد معظم دول العالم الى وضع القواعد والقيود لتحديد ^(١٨) للمهاجرة الى أقصى حد ممكن . ويظهر أن الشعوب الأوربية الغربية بصفة خاصة تنظر الى مهاجرة العناصر الغربية عنها كأنها

تمثل خطراً يهدد كيانهما السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وربما يكون هناك بعض الأسباب التى تعمل هذه النظرة الشخصية المحضة مثل اختلاف مستوى المعيشة وتباين الحضارات والعادات والتقاليد والمعتقدات ، اذ كل ذلك يجعل الشعوب البيضاء تنهج هذا السبيل وتدعم هذه السياسة البيضاء بمختلف المبررات والوسائل . ومما يزيد فى خوف الشعوب البيضاء ما يرونه بأعينهم من متاعب وبلاسهونه فى مناطقهم من تباين حيث تكون هناك فرصة للمنافسة بين بنى جنسهم وبين جيرانهم من غير البيض ، كما تدل عليه الموازنة بين الأمريكى واليابانى فى كاليفورنيا ، فالأول يزرع الأرض ويرسل أولاده الى المدارس على حين تكون زوجته محتصة بشئون المنزل ، ويندر بالطبع أن يسمح لها الوقت بظهورها فى الحقل . أما الثانى فيذهب هو وامراته وأولاده وأصحابه من جنسه الى الحقل يعملون بصبر وجهد ما بين ١٦ و ١٨ ساعة يومياً ، ونتيجة كل ذلك أن المناطق التى كثر بحىء أهال هؤلاء المهاجرين إليها ، تفقد تدريجياً سكانها الأصليين من الجنس الأبيض . واذا أضفنا الى ذلك ما يلحظ من أن الجماعات التى تمتاز بانخفاض مستوى المعيشة تكون عادة أغزر انتاجا من الناحية الجنسية اذا ما ووزنت بنظائرها التى تتمتع بمستوى مرتفع ، لذلك يضاعف هؤلاء عددهم فى فترة أقصر ^(١٩) ، ويمكن مع التجاوز تشبيه هذه الحالة بما ينطبق عليه قانون جز يشام الخاص بالعملة ، فاذا كانت العملة الرديئة ، ويقابلها هنا مستوى المعيشة المنخفض ، تطرد العملة الحسنة ، ويقابلها مستوى المعيشة المرتفع ، فإن النتيجة تبدو فى نظر الشعوب البيضاء ظاهرة ، وهى أنه متى تدخل هذه العناصر الى مناطق الأبيض وجب عليه أن يرحل . ويعتقد الأبيض فوق ذلك أن من حق كل شعب أن يعمل لحماية نفسه ، وأن يدافع عن حياته ضد الأخطار الداخلية كانت أوعارجية ، وعلى ذلك تكون الوسائل التى يتخذها فى كفاحه ينحولها له العدل ويؤيدها المنطق .

لذلك يجد الباحث نفسه أمام أمرين دقيقين : أولهما يمثل حالة كفاح للحفاظ على النفس والحضارة الخاصة ، وثانيهما يمثل العمل من أجل مقاومة ظاهرة التمييز الظالم كما نراه بين الشعوب المختلفة فى الوقت الحاضر ،

ثم المطالبة بحق المساواة بين الجميع ، فهل يوجد حل وسط بين الأمرين ؟ هذا هو القرض الأسمى الذي يجب أن يتجه إليه العلماء عسى أن يوفقوا إلى الوصول إليه . ومن أمثلة المحاولات التي يقصد منها ارضاء طرفي النزاع ما تبذله الامبراطورية البريطانية من الجهود . ففي عام ١٩١٨ صدر قرار المؤتمر الامبراطوري بأن لكل وحدة سياسية ضمن الامبراطورية البريطانية الحق المطلق والسيطرة التامة فيما يتعلق بسلطانها ويترك لها حرية العمل بكل الطرق التي تراها مناسبة لمنع هجرة من لا ترغب في دخولهم ، وقد وافقت الهند على ذلك . أما فيما يتعلق بالولايات المتحدة وكندا فإن طرفي النزاع ما زالا يعملان وفق اتفاقات الشرف المعقودة . وبما هو جدير بالذكر أن كلا من الولايات المتحدة وكندا ^(٢٠) لم يصدر قوانين مباشرة لمنع اليابانيين من المهاجرة بل ترك الأمر رهن شرف اليابان ووعدوها القاطع بأنها لن تمنع أي جواز سفر للأيدي العاملة من رعاياها ، وفي هذا العمل دليل على المحاولة لاحترام شعور اليابان وعدم المساس بكرامتها ^(٢١) .

والواقع أن خيز وسيلة لنقض هذا النزاع هو أن يتفاهم الطرفان لايجاد الحل الصالح العادل بدلاً من اللجوء الى سن القوانين الجبرية واستعمال وسائل القوة الفاشمة ^(٢٢) ، واذا كانت هجرة الأيدي العاملة تمثل مشكلة أعقد من ذنب الغضب فلا مانع من طرحها جانباً في هذا الوقت وفتح الباب على مصراعيه لغير الأيدي العاملة . كذلك يجب أن تحترم حقوق هؤلاء الموجودين الآن من المهاجرين المستقرين في بيئات جديدة . هذا ما ستكشف عنه الأيام في المستقبل القريب ، وسري كيف تقوم الشعوب البيضاء بمعالجة هذه الحالة الدقيقة .

الحواشي

- 1— Malthus. T. R: An Essay on population. Everyman's Library Vol. 1 pp. 5—6.
- 2— H. Wright: Population. p. 109.
- 3— Carr-Saunders': Population Problem pp. 197—242.
- 4— Dean Inge: Ontspoken Essays p. 75.
- 5— H. Wright: Population. p. 67.
- 6— E. M. East: Mankind at the Cross Roads. p. 69.
- 7— Stoddard: The Rising Tide of Colour. p. 667.
- 8— E. M. East. Ibid. pp. 111—112.
- 9— Stoddard. Ibid pp. 7—9.
- 10— E. M. East. Ibid p. 115.
- 11— Josey: Race, & National Solidarity pp. 17—25.
- 12— Lord Lugard: The Dual Mandate in British Tropical Africa. pp. 606—619.
- 13— Dean Inge: Ibid. pp. 75—76.
- 14— Stoddard. Ibid. pp. 9—12.
- 15— Andrews. The Asiatic question. pp. 1—3, 11—13.
- 16— Carr Saunders. Ibid. pp. 297—304.
- 17— E. M. East. Ibid. pp. 84—86.
- 18— Emigration and Immigration. International Labour Office 1922—1926.
- 19— W. B. Pilkin: Must We Fight Japan? pp. 463—472.
- 20— Buell. R. L. Foreign affairs. Dec. 1923 pp. 295—309.
- 21— J. H. Nickolson. The Remaking of the Nations. 1925.
- 22— E. A. powell: Asia at the Cross Roads. pp. 3—8.

المراجع العامة

- 1— J. Brown: World Migration and Labour. Report of world Migration congress 1926.
- 2— H. Fairchild: Immigration, a world movement etc. 1914.
- 3— A. Maclean: Modern Immigration. Philadelphia. 1925.
- 4— S. H. Roberts: Population problem in the pacific. 1927.
- 5— H. Brown. Peoples and Problems of the Pacific. 2. Vols 1927.
- 6— U. Close: The revolt of Asia. 1927.
- 7— J. Bowman: The now world, Problems in Political Geog. 1923.
- 8— W. R. Crocker: The Japanese Population Problem. 1930.

الملك نب حبت رع

مؤسس الدولة الوسطى

حوالى سنة ٢٠٧٠ ق. م

اختلفت الآراء فى تعيين مؤسس الدولة الوسطى^(١)، فزعم البعض أن ذلك المؤسس هو أول ملوك الأسرة الحادية عشرة، أى — فى تقديرهم — الملك انتف (واح عنخ)^(٢)، ورأى آخرون أن المؤسس الحقيقى للدولة الوسطى هو الملك أمنمحات الأول أول ملوك الأسرة الثانية عشرة^(٣).

ولعل الواقع أنه لا هذا ولا ذاك وإنما هو « نب حبت رع » ، وذلك لما نوردته من اعتبارات فيما يلى :

أولاً : أصحاب الرأى الأول يحفلون الملك انتف (واح عنخ) مؤسس الدولة الوسطى ، لأنه أول ملوك الأسرة الحادية عشرة ، وقد أثبتت الحفائر الأخيرة خطأ هذا الرأى ، لأن حفائر المعبد القرنى بالقاهرة فى منطقة « طود » كشفت لنا عن ملك غير معروف من قبل يدعى انتف (سهرتاوى)^(٤) ، وقد تولى الملك قبل انتف (واح عنخ) . فليس لنا بعد ذلك أن نعتبر انتف (واح عنخ) أول ملوك الأسرة الحادية عشرة ، ولهذا لا نأخذ بهذا الرأى .

(١) الدولة الوسطى هى القسم الثانى من الأقسام القومية الثلاثة الكبرى التى مر بها التاريخ المصرى القديم فى عهد الأسرات الفرعونية ، وكان فراغت مصر فى أعقابها يتكون مصر للوحدة .

(٢) من أنصار هذا الرأى Breasted فى كتابه History of Egypt صفحة ٤٢٣ ، ١٣١

(٣) من هذا الفريق Junker فى كتابه Die Aegypter صفحة ٨٧

(٤) J. Vandier Un Nouvel Antiq. de la XI. Dyn. (Bulletin راجع de l'Inst. Fr. XXXVI).

ثم إننا لستنا نرى أن نجعل مبدأ الأسرة بدءاً للدولة، لأن الدولة إنما تبدأ حين تتم وحدة البلاد، فتتجمع أقسامها تحت سلطان ملك واحد. والواقع أن انتف (واح عنخ) لم يهتم بهذا التوحيد، وإنما رجعت إلى مصر الوحدة القومية على يد الملك «نب حبت رع»، بعد أن سادتها القوضى قبيل أواخر الأسرة الثامنة، وبعد أن انقسمت البلاد المصرية إلى قسمين متعاصرين: أحدهما تحت حكم ملوك البيت الإهناسي، والآخر تحت حكم ملوك طيبة^(١). ويثبت ذلك أن الملك «نب حبت رع» قد افتخر على حوائط معبده في «جلين» بقهره المصريين والأجانب على السواء، فتجده يصف نفسه على المناظر المنقوشة على إحدى القطع بأنه «قهر رؤساء القطرين، وثبت الأمن في الشمال والجنوب وفي البلاد الأجنبية، وفي البلدتين (أى العاصمتين)». وهذا النص يدل على أنه وحد الوجهين، وأخضع البلاد المجاورة — هذا وإن المناظر المنقوشة تحت ذلك النص على نفس القطعة السابقة تمثل الملك وهو يضرب أربعة من أعدائه، وهم يمثلون بالتتابع: (١) المصريين، (٢) النوبيين، (٣) الآسيويين، (٤) الليبيين. فالعدو الأول ولو أنه لا توجد فوقه كتابة تدل عليه إلا أن شكله يدل على أنه مصرى، ومعنى ذلك أن الملك حارب المصريين واقصر عليهم سواء في ذلك أهل مصر الوسطى والوجه البحرى، ولم يميز الملك بين عدوه المصرى وعدوه الأجنبى، فوضع المصرى مع أعدائه الأجانب، وبعبارة أخرى أن الملك لم يفرق بين انتصاره على الوجه البحرى ومصر الوسطى وانتصاراته على البلاد المجاورة لمصر.

ويظهر أن هذه الحرب التى شنها هذا الملك على مصر الوسطى أدت إلى سقوط آخر ملوك الأسرة العاشرة فى إهناسيا، وبذلك تمكن هذا الملك من حكم مصر الموحدة.

(١) وطبيعى أن هذا التوحيد الذى تم فى عهد «نب حبت رع» لم يتم فى يوم وليلة، بل مر بأدوار طويلة وحروب كثيرة بين ملوك إهناسيا أى ملوك الأسرتين التاسعة والعاشرة وبين أمراء طيبة الذين كونوا فى الخارج ما هو معروف بالأسرة الحادية عشرة، وقد تردد لبعض هذه الحروب مثالا خاصاً.

أما العدو الأسوي المهرزم فيرمز الى نصر الملك على الأسويين القاطنين في شمال الدلتا الشرقية ، وهذا يؤيد ما تقول من أن نب حبت رع وحد مصر ، لأنه لا يستطيع هزيمة الأسويين إلا بعد أن يتم له الاستيلاء على مصر الوسطى والدلتا .

أما النصر على العدو الليبي فلا يتصور إلا إذا كانت سيادة الملك قد امتدت على حدود مصر الغربية .

ثانيا : والدليل الثاني على ما نرجح أننا نجد اسم الملك « نب حبت رع » يظهر كثيرا على آثار متأخرة ، لأنه كان معتبرا أمم ملك في الأسرة الطيبة الأولى . بل نجد برهانا أدل على ذلك ، فقد جاء اسم هذا الملك في معبد الرامسيوم^(١) بين اسم الملك مينا مؤسس الدولة القديمة واسم الملك أحس الأول مؤسس الدولة الحديثة إذ نجد في حفلة تتويج رمسيس الثاني الكهنة تحمل تماثيل بعض الملوك الذين حكموا قبل عهد رمسيس الثاني بالترتيب الآتي : الملك مينا ، ثم الملك نب حبت رع ، ثم الملك أحس الأول ، ثم باقي ملوك الأسرة الثامنة عشرة ما عدا الملكة حتشبسوت ، ثم ملوك عصر الهارنة ، فالملك حور حبت ، فرمسيس الأول ، ثم سيتي الأول ، فرمسيس الثاني .

فلاحظ أن اسم هذا الملك قد ذكر بين أسماء مينا وأحس ، وهما ملكان يرمزان في عقلية المصريين القدماء إلى ابتداء عصرين عظيمين في التاريخ المصري القديم ، فينا هو مؤسس الدولة القديمة وأحس هو مؤسس الدولة الحديثة . وهذا الوضع يدل بدهاء على أن « نب حبت رع » كان يعتبر أيضا أنه ابتداء عصر جديد ممتاز في تاريخ مصر ، وهو المعروف « بمصر الدولة الوسطى » ، لأنه وحد مصر كما وحدها مينا من قبل وأحس من بعد^(٢).

R. Lepsius Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, III (١)
Tafe] 163.

(٢) وهنا يلاحظ في هؤلاء الثلاثة أنهم من الجنوب ، وأن كلا منهم استولى على الدلتا ، أي أن كلا منهم حكم وجهي القطر المصري على أساس غزوه لدلتا ثم مد سلطانه على الشباك .

فمن هذا نستدل على عظمة « نب حبت رع » تلك العظمة التي تذكرها له من خلفه من الملوك لتوحيد مصر من جديد .

ثالثاً : ومن الواضح أن الملك نب حبت رع كان اسمه قبل أن يتم له توحيد مصر « نب حبت رع ، ذا التاج الأبيض المقدس متوحب » ، فلما وحد الوجهين استبدل باسمه الخوري سي اسماً مناسباً لموقفه الجديد وهو « سيا تاوى » أى موحد الأرضين ، (والمقصود بهما الوجهين القبلي والبحري) : فأصبح اسمه نب حبت رع السيا تاوى^(١) . فهذا الاسم أيضاً يدل على أن الملك « نب حبت رع » قد حكم الوجهين القبلي والبحري . وكذلك شمل نفس التغيير لقب نبي ، أما الاسم الشخصي فقد بقي في الحالتين « متوحب » . وكذلك اسم العرش أو اسم التتويج ، فقد بقي في الحالتين واحداً في النطق ، ولا عيرة باختلاف الرسم^(٢) . وقد كان الباحثون من قبل يعتقدون أن اسمي « نب حبت رع ذى التاج الأبيض » و « نب حبت رع السيا تاوى » أطلقا على ملكين مختلفين لا على ملك واحد .

(١) ولتأييد هذا أضيف أن ظاهرة تغير أسماء الملوك موجودة في تاريخ مصر القديم قبل عصر هذا الملك ، ولذا كررنا على سبيل المثال فقد غير اسمه إلى خاسنوى . راجع : G. Müller, Namenwechsel von Königen des alten Reichs و K. Sethe, Zum Namenswechsel des Königs Pipj I.

(٢) نجد اختلافاً كبيراً بين المصنفين في قراءة خرطوش هذا

الملك ففريق من المصنفين وعلى رأسهم برستد (Anc. Records, (Et. Drioton et J. Vandier, Hist. of Eg.)

و ففريق آخر من المصنفين وعلى رأسهم فايل في كتابه Naville, The XI Dyn. Les Peuples de l'Orient Méditerranéen, 1938, p.234) يلقب بلقب « نب خرو رع » ، وفريق آخر من المصنفين وعلى رأسهم فايل في كتابه Naville, The XI Dyn. (1927), pp. 3-5) يلقب بلقب « نب حبت رع » . أى أن الخلاف منحصر في قراءة العلامة المقتضفة هل تقرأ « خرو » أو « حبت » . ولكن كلامنا من الأستاذين Naville و Sethe قد أثبت بحق أن هذه العلامة « المقتضفة » تقرأ في هذه الحالة « حبت » ، لا سيما وأن اسم هذا الملك قد ورد لنا في بردية Abbott مكتوباً متجنباً بحرف التاء ، فهذا يثبت لنا أن العلامة « المقتضفة » لا يمكن في هذه الحالة أن تنطق « خرو » . وعلى هذا الأساس يكون النطق الأصح لاسم هذا الملك هو « نب حبت رع » . ومن الجائز أن يختلف المصنفون في قراءة هذه العلامة هو الذي أدى البعض إلى أن يظن أن هناك ملكين بدلاً من ملك واحد .

ويقولون إن معبد الدبر الذى يرجع تاريخه الى الأسرة الحادية عشرة ^(١) إنما بناه ملكان اسم أحدهما «نب حبت رع ذى التاج الابيض» ، واسم الثاني «نب حبت رع (نب خرو رع) السيناوى» .

ولكن البحوث الفنية المعاصرة كافت تناقض فرضهم وتضعف حججهم ، لأن H. Bonnet ^(٢) أثبت أن معبد منتوحتت نب حبت رع الموجود بالدبر البحرى من بناء ملك واحد لا ملكين .

أما نحن فقد بينا أن الملك حمل الاسمين جميعاً ، ورفضنا قول الذين جعلوه ملكين حكماً على التعاقب ، ونحن بهذا تقدم بزهاناً جديداً على صحة رأى Bonnet ، فلنا إذن أن نفترض أن الملك «نب حبت رع» بدأ فى بناء هذا المعبد قبل توحيد البلاد المصرية ثم انتهى من بنائه بعد التوحيد ^(٣) .

رابعاً : ومما يؤيد قيام هذا الملك بتحقيق الوحدة المصرية تمثال له فى المتحف المصرى يمثل له لباساً تاج الوجه البحرى الأحمر .

خامساً : ونجد ربما لهذا الملك فى جهة «شط الرجال» ^(٤) (بالقرب من أسوان) ، وعلى رأسه تاج الوجهين القبلى والبحرى ، وذلك يؤيد النتيجة السابقة .

(١) قوة هذا الملك وعظمته تنجلي بأوضح بيان فى معبده الجنائزى فى الدبر البحرى ، فإنه بعد أن تمكن من القضاء على الحروب الأهلية ، وبعد أن عمل على راحة الشعب وعلى وجود السلام والتقدم بعد عصر الفوضى والاضطراب ، عمل فى بناء معبده العظيم الذى كان يعتبر فى عصره أكبر وأهم بناء فى العاصمة طيبة . وهو يقع جنوبى معبد حتشبسوت ، وقد ابتدأت الحفائر لبحث عن هذا المعبد سنة ١٩٠٢ ، وقام بها الأستاذان Naville و Hall ، وكانت نتيجة حفرهما أنهما أخرجا لهما بناء عظيماً لا يخضع لقواعد البناء التى كانت مروفة قبل ذلك ، وهذا المعبد قد أوحى فيما بعد إلى المهندس Sen-n-mut بالفكرة التى بنى عليها معبد الدبر البحرى الخامس بالملكة حتشبسوت . H. Bonnet : zur Bangeschichte des Mentuhotep-tempels (A. Z. ٢) 60, 40).

(٣) فذلك هذه الأسباب مجتمعة ساجل من «نب حبت رع ذى التاج الابيض» و «نب حبت رع السيناوى» شخصية واحدة تحت اسم الملك «نب حبت رع» منتوحتب الثانى .

(٤) انظر Maspero : The Dawn of Civilisation, p. 463

فمن كل هذه الأدلة يثبت لنا أن « نب حبت رع » أول من وحد المملكة المصرية في عهد الأسرة الحادية عشرة . وعلى هذا الأساس يكون هو المؤسس الحقيقي للدولة الوسطى ، وليس انتف الأول كما أوضحنا سابقاً . وكذلك لا يمكن الأخذ بالرأى الثاني ، وهو رأى يونكر وغيره من العلماء ، من أن امنمحات الأول هو المؤسس الحقيقي لهذه الدولة ، لأننا أثبتنا الآن أن أول من قام بتوحيد المملكة في هذا العهد هو الملك « نب حبت رع » ، وهو سابق لامنمحات . ونحن نعلم تمام العلم أن توحيد المملكة استمر في عهد من خلقه من الملوك ، فحدث استيلاء « نب حبت رع » على كل أرض مصر وتوحيداً من جديد حدث تاريخي هام جداً .

وعلى العموم فقد كان هذا الملك رجلاً عظيماً وحد البلاد ، فابتدأ بذلك عصرًا جديدًا ممتازاً في تاريخ مصر ، وقد أنشأ عاصمة جديدة هي طيبة ، فأشتركت هذه المدينة لأول مرة في الحياة السياسية ، وامتد نفوذ إلهها آمون في الحياة الدينية . وكان هذا الملك بناءً كبيراً وإدارياً عظيماً ، وقد استطاع فوق ذلك أن يوجه انتباهه للسياسة الخارجية بعد توحيد البلاد المصرية ، إذ أنه حارب النوبيين^(١)

(١) ونجد على النقوش الموجودة على الصخور جهة أسوان أحد موثلي ماله هذا الملك المدعو خيق واقفاً في حضرة الملك « نب حبت رع » ، وبجانب تلك الرسوم نجد النص الآتي : « في السنة الحادية والأربعين من حكم الملك نب حبت رع أتى حامل ختم الملك ظاهراً ، وأد بالسن من واوات » ، فمن هذا النص نستنتج تاريخياً أنه في عهد « نب حبت رع » هذا قد أرسلت حملة إلى إحدى بلاد النوبة (الواوات) . ومما يؤكد ذلك أن لدينا قطعة من مبدع ، وهي الآن في متحف جنيف ، رسوم عليها أسير ملون بالون الاسود لون أهالي بلاد النوبة ، وكذلك عرفنا بحاربه للنوبيين من قصور وقنوش مبدع في جبلين كما بينا سابقاً . ومما يجدر ملاحظته هنا أن تاريخ هذه القوة مؤرخة في السنة الحادية والأربعين من حكم هذا الملك ، مما يثبت لنا أن متونحتب الثاني (نب حبت رع) قد حكم على الأقل إحدى وأربعين سنة . ومما يدل على طول مدة حكم هذا الملك أيضاً ، أنه توجد لوحة حجرية في متحف تورين لأحد موثلي هذا الملك المدعو Merw ، وأهمية هذه اللوحة أنها تثبت لنا أنه قد حكم على الأقل ستة وأربعين سنة ، بل أكثر من ذلك ، فقد وصل إلينا مدة حكم هذا الملك على بردية تورين مقدرة بأحدى وخمسين سنة ، وقد مكنته طول مدة حكمه هذا أن ينهي معروضاته الضخمة التي سبق أن تكلمنا عنها .

في الجنوب وقبائل العامو^(١) في الشمال الشرقي واليبين في الشمال الغربي^(٢).

لعل تساعد هذه العلة وتماسك تلك الحلقات — من نصوص وآثار ومقارنة — مما يرفع الشك وينزل الخلاف.

ليب باهور

(١) لدينا قملتان حجريتان مكسورتان من نص تاريخي يفيدان أن الملك نب حيت رع حارب قبائل العامو الساكنة على حدود مصر الشرقية ، وكذلك وجدنا رسوما للعامو وللأسويين في ممبده ، أي أنه ثبت لنا تاريخيا أن « حب حيت رع » هذا قد حارب العامو . وبما أننا نعرف أن العامو يسكنون على حدود مصر الشمالية الشرقية ، فأنه نستنتج توا أن الملك الذي يحارب هؤلاء الأقوام لابد أن يكون أولا مسيطرا على أقالمتنا حتى يستطيع أن يتفرغ لمحاربتهم ، لأنه لو كان أهل اقلتنا معادين للملك لقطوا عليه غط الرحمة ، ولهلك الملك وجيشه ، وهذا من أم الأدلة التي تؤيد سيطرة الملك على الوجه البحري كما بينا سابقا .

(٢) هرفنا محاربتة لأهل ليبيا من نصوص ونقوش ممبده كما بينا سابقا .

نفر الدين الثاني أمير لبنان

وبلاط تسكانا (١٦٠٥ - ١٦٣٥)

مقدمة تاريخية ومجموعة وثائق نشرها الأب بولس قرالى^(١)

عرض ونقد

صدرت في أوقات مختلفة مجموعات من الوثائق تضم أخباراً متناثرة عن نفر الدين بن معن أمير لبنان ، وهي تتناول وقائع ومعلومات طامة عن سورية ولبنان في ذلك العهد^(٢) . أما المجموعة التي نحن بصدددها الآن ، فهي أول مجموعة من الوثائق تنشر عن الأمير نفر الدين خاصة . ولقد استخرج الأب بولس قرالى أغلب هذه الوثائق من أرشيف الحكومة التاريخية في فلورنسا ، ومن أرشيف ومكتبة الفاتيكان^(٣) ، وهو يختار الوثائق الهامة

Carali, P.: *Fakhr ad Din II Principe del Libano e La Corte* (١)
di Toscana (1605-1635). Roma, 1936.

Boppe, A.: *Journal et Correspondance de Gedoy "Le Turc"* (٢)
Consul de France à Alep (1623-1625). Paris, 1909.

Relazioni dei Consoli Veneti nella Siria. ed. Berchet.
Torino, 1866.

Roe, Sir Th.: *The Negotiations of Sir Th. Roe in his Embassy*
to the Ottoman Porte, (1621-1628). London, 1740.

Salignac, Baron De: *Ambassade en Turquie* (1605-1610).
Paris, 1889.

(٣) - أغلب هذه المجموعة من الوثائق التي لم تلمس من قبل — باستثناء عدد يسير منها — مأخوذ من أرشيف فلورنسا ومن أرشيف ومكتبة الفاتيكان :

Archivio di Stato di Firenze: med. 4274 bis, 4275, 4276,
4277, 4279.

Archivio del Vaticano: F. Borghese, serie II ; F. Barberino
Latino della Bibl. Vaticana ; F. Vaticano Arabo della
Bibl. Vaticana . . . etc.

ولقد سبق أن استخدم أغلب هذه المجموعة من الوثائق G. Mariti في كتابه :
Istoria di Faccardino Grand Emir dei Drusiusi, Livorno, 1787.

في نظره وينشرها بالنص الكامل ، ثم ينشر ملخصاً عن الباقي ، وأغلب الوثائق إيطالي الأصل ، وقليل منها منقول عن العربية والتركية إلى الإيطالية . ولقد وضع الأب قرالي مقدمة مفصلة عن تاريخ الأمير نجر الدين ، ثم قدم مجموعة الوثائق التي تحتوى على معلومات تاريخية تبين علاقة نجر الدين بتسكانا وبالبابوية ، وتوضح قيام عدة مشروعات في أذهان بعض الساسة ، كان الغرض منها إيجاد حملة أوربية مشتركة لضرب الامبراطورية العثمانية في سورية اعتماداً على صداقة ومعاونة الأمير نجر الدين الناصر على الحكم العثماني ، ولاسترجاع الأراضي المقدسة ، ثم لبسط نفوذ التسكاني والبابوي في الشرق الأدنى . هذا وتوجد بهذه المجموعة من الوثائق بعض المعلومات عن أحوال إمارة نجر الدين ، وعن الحوادث التي وقعت في سورية ولبنان أثناء وجوده . في إيطاليا . ولنستعرض بإيجاز محتويات هذا المجلد .

(٤) المقتصر :

يبحث الفصل الأول من المقدمة الادارة الداخلية ، فيذكر شيفاً عن أخلاق نجر الدين وعدالته ، ثم يدرس أحوال الزراعة والصناعة والتجارة . وللإلية وقوته الحربية . والفصل الثاني يتناول الكلام على سياسة نجر الدين الداخلية والخارجية ، فيذكر جهوده في سبيل توحيد لبنان ، ثم سياسته مع العثمانيين ومع جيرانه من الأمراء ، ثم يلتفت إلى بحث سياسته الخارجية وعلاقاته بفرنسا وأسبانيا ومالطة والبابوية وتسكانا .

الجزء الأول : فرناند الأول وكوريمو الثاني وعهدهما سنة ١٦٦١ - ١٦٦٥ :

كانت تسكانا إحدى الامارات الإيطالية ، وحكمها الأمراء من أسرة مديتشى في العهد الذي نحن بصددده : ولقد قامت في ذهن فرناند الأول (١٥٨٧ - ١٦٠٩) مشروعات حربية ضد الدولة العثمانية في البحر الأبيض المتوسط ، وأخذ بعض رجاله يقدمون له المشروعات لمحاولة بسط سيادة تسكانا .

على سورية . وقدم أول هذه المشروعات كاتشارى البندق الأصل ، الذى بين فيه للجراندوق فردناند قوة نحر الدين الحربية وسيطرته على الشاطئ الفيلقى . وقد أشار كاتشارى إلى إمكان اجتذاب البابا وفرنسا وأسبانيا إلى مشروع مهاجمة الدولة العثمانية ، وذكر أن هناك طريقين لكسب معاونة نحر الدين : إما باللين والهدايا ، وإما بالتهديد والتخويف ، ثم أوضح مايمكن أن تجنيه التجارة من رواج فى حالة نجاح هذه الحملة ^(٥) .

وفى ١٦٠٦ يدور على بن جانبولاذ حاكم حلب ضد الدولة العثمانية ^(٦) ويفتك بقواتها ، ثم يتقدم فيهمز ابن سيفا حاكم طرابلس ثم يدخل المدينة . وتصل هذه الأنباء إلى الجراندوق فردناند الذى كان يقطع من وقت لآخر إلى السياسة السورية ، فيحاول أن يعقد معاهدة مع جانبولاذ (أكتوبر سنة ١٦٠٧) بمقتضاها يعطى جانبولاذ امتيازات مدنية وتجارية للتسكان ، ويعهد الجراندوق بالسعى لتكوين حلف أوروبى من البابا وأسبانيا وتمسكاً لمساعدته ضد الدولة العثمانية . ولكن مشروع المعاهدة لا يتم ، لمزينة جانبولاذ وفشل ثورته . وعلى ذلك يجه نظر فردناند ورجال سياسته إلى نحر الدين مرة أخرى ^(٧) ، وضلا تصل بعثة إلى صور برئاسة ليونتشيني ، وتجري مفاوضات لاتمام مشروع التحالف وتكوين حملة أوروبية مشتركة للاستيلاء على الأراضي المقدسة ، ومن أجل ذلك طلب نحر الدين إرسال الأسلحة والذخائر اللازمة مع المهندسين ^(٨) .

وبموت فردناند الأول يخلفه كوزيمو الثانى (١٦٠٩ — ١٦٢١) ، فيمضى فى مناقشة العثمانيين فى البحر الأبيض المتوسط ، وظلت أعمال الاعتداء والقرصنة تجرى سجالاً بين الطرفين . وفى تلك الآونة نجد أن شاه القرس عباس الكبير يزىل روبرت شارلى الانجليزى إلى كوزيمو ، لمحاولة إقامة حملة أوروبية ضد العثمانيين ، ولكن هذه المحاولة لم تنجح ، نظراً للشقاق

pp. 134-138 : Progetto da Cacciarmi, 1605. (٥)

pp. 139-140 : Costantinopoli, 29 settembre, 1606. (٦)

p. 145 : Istruzione al Lioncini, febbraio, 1608. (٧)

pp. 146-153 : Accordo con Fak, febbraio, 1698. (٨)

للمستحکم بین الدول الأوروبية ، أما كوزيمو الثاني فقد اکتفى بأن وعد بالاستمرار في مهاجمة السفن العثمانية في البحر الأبيض المتوسط ^(٩) .

وفي ١٦١١ نجد أول مشروع يصدر من جانب نجر الدين ضد الدولة العثمانية ، مطابقاً لمشروع فردناند الأول ^(١٠) . ولكن ازدياد قوة نجر الدين قد أثار عليه الحافظ باشا دمشق ، فجعل يؤلب الحكومة العثمانية عليه ، وذكر أنه كان قد حالف جانبولاد ، وأنه حليف لأمرأء المسيحية ، فتنهت الدولة للخطر وعينت الحافظ باشا سرداراً على القوات الذاهبة للقضاء على نجر الدين ، كما هاجمت سواحله قوة من الأسطول العثماني ، واضطرب نجر الدين إلى الانسحاب والتقهقر إلى بعض قلاعہ . وأخيراً لم يبق أمامه إلا مغادرة البلاد ، بعد أن ترك رجاله وحصونه في يداينه على وأخيه يونس ^(١١) ، فرحل ومعه زوجته فأخرة (خاصکي) وبعض أولاده وأتباعه ومديره الحاج كيوان الدمشقي وکردان قنصل فرنسا في صيدا ، وبدأت الرحلة في ١٦ سبتمبر ١٦١٣ ووصلت الجماعة إلى ليفورنو في ٣ نوفمبر ١٦١٣ ^(١٢) .

p. 155. (1609).

لم تكن هذه أول محاولة للشاه عباس الكبير لاجتياح أوربي ضد الدولة العثمانية ؛ فلقد أرسل في ١٥٩٩ بثة برئاسة أنطوني شارلي لمفاوضة البابوية والامسا وفرنسا واسبانيا وبولندا وانجلترا والبندقية وفلورنسا ؛ وكما نجد ذلك معروفاً في كتاب :

Ross, Sir D.: Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure, London 1933.

ولم يقتصر الشاه على ذلك بل استمر في محاولة تحقيق أحلامه ، فكتب قبايا كلنت الثامن في ١٦٠٢ ولفردناند الاول جيراندوق تسكنا ، قبل أن يرسل روبرت شارلي إلى كوزيمو الثاني في ١٦٠٩ . كما تثبت ذلك الوثائق التالية :

Archivio di Stato di Firenze: Stroz. 1,15, pp. 41-52 bis, Da Abbas . . . a di 25 aprile, 1902, per Roma.

Arch. St. Firenze: ibid, pp. 66-97 a: Capitoli particolari per l'Altezza Serenissima Il Gran Duca di Toscana.

pp. 163-165: Primo Progetto Antitureco di Fak., 1611. ^(١٠)

pp. 174-177: Relazione dell'Inghirami, 7 novembre, 1613. ^(١١)

pp. 185-187: Cosimo I a Guicciardini a Roma, Firenze, 14 novembre 1613—p. 215: Relazione del Santi al Granduca, aprile, 1614.

pp. 166-167: Arrivo di Fak. a Livorno, 3 novembre, 1613. ^(١٢)

ورحب الجراندوق بفخر الدين، وكلف الأميرال انجرامى يذل جميع التسميلات له والسهر على راحته^(١٣). ثم انتقل نخر الدين ومعه قنصل فرنسا والحاج كيوان والقائد جواداني على ظهور الخيل إلى فلورنسا^(١٤)، حيث استقبلهم رجال الجراندوق على باب المدينة، وأزلم في قصر بيتي^(١٥)، ثم لقي كوزيمو الأمير وأكرمه وذهب به إلى القصر القديم^(١٦). وقد ذكر له نخر الدين ما كان من أمره مع الحافظ باشا، وكيف اضطر إلى الالتجاء إلى فلورنسا. وكان وجود نخر الدين في تسكانا قد أثار من جديد أحلام ساسة فلورنسا، فكتبوا إلى البابا باولو الخامس يحضونه على القيام بعمل جدى في الشرق. ورحب البابا بالمشروع، ولكنه أدرك صعوبة تنفيذه عملياً^(١٧)، ومع ذلك فإن الجراندوق حاول الاستفادة من الموقف بقدر المستطاع، فأرسل بعثة بقيادة ما تشنجى وسائقى لمعرفة أحوال الإمارة ولوضع الخطط اللازمة.

ثم تمضى مجموعة الوثائق فتذكر بعض الأنباء عن إمارة نخر الدين أثناء غيابه عنها: فتوضح كيف أن الحافظ باشا أخذ يدأب على تعقب آل معين، وكيف أسرف في أعمال التدمير والتخريب، ولكنه اضطر إلى التراجع بسبب حلول الشتاء الذى طاق الأعمال الحربية^(١٨). وبعد هدوء الأحوال

(١٣) p. 173: Cosimo II a Caffardin, Firenze, 5 novembre, 1613.
(١٤) p. 184.

(١٥) قصر بيتي بدأ تشييده Luca Pitti أحد أغنياء فلورنسا في ١٤٤٠ واستمرى آل مديشى في ١٥٩٤ فأكملوا بناءه، واتخذوه ملكاً إيطالياً مقر له عندما كانت فلورنسا عاصمة إيطاليا (١٨٦٥ — ١٨٧١) وهو الآن متحف يحتوى على مجموعة رائعة من الصور الفنية، وخاصة صور رافاييل، ويحيط بالقصر حدائق بوبولى الشهيرة.

(١٦) القصر القديم Palazzo Vecchio بدى في إنشائه في ١٢٩٨، وكان مقرًا للقضاء ومكاناً للاجتماعات العامة؛ وهو يشبه الحصن من الخارج لأنه بنى في عهد الأحزاب السياسية والمؤامرات السرية؛ وله برج ارتفاعه ٣٠٨ قدماً؛ وأقام نخر الدين في جناح البابا ليون العاشر بهذا القصر.

(١٧) p. 189: Guicciardini al Gran Duca, Roma, 23 novembre, 1613.

pp. 194-196: Avvisi d'Aleppo, 11 dicembre, 1613.

(١٨)

تصل بعثة ماتشيجي إلى لبنان ، وقد تنكر أعضاؤها في زى تجار ودرسوا أحوال الإمارة عن كثب ، ثم عادت البعثة إلى ليفورنو في إبريل سنة ١٦١٤ . ووضع كل من ماتشيجي ^(١٩) وسانتى ^(٢٠) تقريراً ضافياً عما شهده ، فتكلم عن امتداد الامارة ، وعن جغرافية البلاد ، وعن إيراد الأمير وعن موانيه وعن قوته الحربية .

ولقد أدرك كوزيمو من أول الأمر أنه ليس من الممكن تحقيق حملة أوربية مشتركة ضد العثمانيين ، وهو بمفرده لم يكن يستطيع أن يقوم بعمل حاسم ، ووجد أنه من البعث التعلل بالأحلام والأمانى ، وأخذ يضيق ذرعاً برغبات نغز الدين . والواقع أن ظروف الأمير وعدم ثقته بالمستقبل قد أوجدته في مركز حرج ، فاستولى عليه التردد في هل يبقى في تسكانا ، وهو غير مرغوب فيه ورجال الجراندوق لا يثقون به ، أو يعود إلى بلاده وهو لا يثق بعد بمصير الحوادث ^(٢١) . وحاول الجراندوق أن يخفف عنه كربه ، فخصص له مسكناً مريحاً ، وأجرى عليه راتباً ، وترك له حرية التصرف والاختيار في البقاء أو الرجوع إلى بلاده ^(٢٢) واستقر الرأي أخيراً على الترتيب وعدم التعجيل بالسفر حتى يذهب أعداء نغز الدين من الباشوات عن مناصبهم ولا ياتهم ^(٢٣) . وأخيراً دجه كوزيمو إلى طريق آخر ، فيحاول التوسط لدى السلطان أحمد الأول (١٦٠٣-١٦١٧) لاستصدار العفو عن نغز الدين ، وفي الوقت نفسه يسعى لوضع حد لحالة التوتر بين الدولة العثمانية وتسكانا ، وقد أبدى السلطان استعداداً للصفاة والسلام ، ونزولا على رغبة الجراندوق أعلن السلطان رضاه عن نغز الدين ، ووعد بإعطائه حكم بعض المناطق في اليونان ^(٢٤) .

pp. 208-211 : Relazione del Macinghi, aprile 1614. (١٩)

pp. 211-224 : Relazione del Santi, aprile 1614. (٢٠)

pp. 231-232. (٢١)

pp. 239-240 : Cosimo II al De Brèves, Firenze, 3 maggio, 1613. (٢٢)

p. 248 : 16 maggio, 1614. (٢٣)

pp. 262-264 : Da Nasuf Basia Vesir Grande a Cosimo II. (٢٤)

Costantinopoli, 6 giugno, 1614.

ترجم هذه الوثيقة عن التركية الدكتور إيتورى روسى أستاذ اللغة والتاريخ
العثماني بكلية الآداب في روما .

وتستمر الوثائق في استعراض جانب من حوادث لبنان أثناء غياب
نغر الدين في إيطاليا : فتذكر أن القوات التركية تعود إلى مهاجمة إمارة آل معين
من جديد ، وتبين أن آل معين يستبسلون في القتال ويضكون بقوات الحافظ باشا .
وفي تلك الظروف يموت نصوح باشا الصدر الأعظم ، ويخلفه في منصب
الصدارة العظمى جركس محمد باشا صديق نغر الدين ^(٢٥) . ومن ناحية أخرى
نجد أن نغر الدين يكتب إلى مدبره مصطفى في لبنان ، ويطلب إليه الانتقال
إلى الآستانة لاستصدار العفو عنه ^(٢٦) ، وتنصح هذه المساعي ويصل
من القسطنطينية ما يفيد إعطاء الأمان لنغر الدين ، والترخيص له بالعودة
إلى بلاده ^(٢٧) .

ولقد كان للدوق دى أوسونا نائب ملك اسبانيا في مسينا ^(٢٨) مشروعات
ضد البنادقة والعثمانيين ، وحاول هذا الدوق استغلال نغر الدين واتصل
به بواسطة سفير اسبانيا في جنوا ، لكي يحمله على الانتقال إلى مسينا ^(٢٩) .
وقد رحب كوزيمو بالفكرة لكي يخلص من الأمير نغر الدين ، ولكي يرضى
اسبانيا . وكانت أنباء العفو عن نغر الدين وصلت فلورنسا متأخرة ^(٣٠) ،
ولو أنها وصلت قبل مغادرته ليثورنو فإنه في الغالب ما كان ليجأ إلى الدوق
دى أوسونا ، لأن اسبانيا في ذلك العهد كانت على علاقات غير ودية مع الدولة
العثمانية ؛ واضطر نغر الدين ، بعد صدور العفو عنه الذي لم يصله في ميعاده ،
إلى البقاء ثلاثة أعوام أخرى في إيطاليا . وغادر ليثورنو بحراسة الأميرال

(٢٥) تنق. هذه الحوادث مع أورده الخاكي الصندي في تاريخ نغر الدين بن معين
الذي نشره الدكتور أسد رستم والأستاذ فؤاد البستاني طبع بيروت
١٩٣٦ ص ٣٢ .

pp. 264-265.
pp. 265-269 : Fak. a Mustafa, 15 luglio, 1615. (٢٦)

ترجمة الدكتور روسي عن التركية
pp. 272-273 : Ali Pasoià a Fak. Costantinopoli, luglio, 1615. (٢٧)

(٢٨) دوق دى أوسونا هو Duca di Ossuna, don Pedro Tellez وكان
نائباً لملك اسبانيا في صقلية منذ ١٦١٠ وفي نابلي منذ ١٦١٦ .

pp. 275-279 : Guigno, 1615. (٢٩)

Mariti : op. cit. p. 156. (٣٠)

انجرامى ، ووصل إلى مسينا في أغسطس ١٦١٥ ، وقابل نائب الملك وسكن منزلاً مطلاً على البحر ^(٣١) . ولكن انتقال نجر الدين إلى مسينا لم يسفر عن عمل جدى : فالدوق دى أوسونا كان رجل أحلام ومشروعات ، ولم يكن من المستطاع الاعتماد على إقامة حلف أوروبى مشترك ، أو على مساعدة الحكومة الاسبانية وحدها لمهاجمة الدولة العثمانية . وعند ما وجد نجر الدين أن لاقائده من البقاء في الغرب رجح إلى بلاده في سبتمبر ١٦١٨ ^(٣٢) ، حامل معه ذكرى مشاهداته العديدة .

الجزء الثانى : نجر الدين وفرديناند الثانى (١٦٢١ — ١٦٣٥) :

يرجع نجر الدين إلى بلاده ، ويتسلم مقاليد الإمارة ، ويضرب على أيدى المشاغبيين ، ويعود إلى سياسة التوسع الإقليمى من جديد ، ويصطدم بعدوه القديم يوسف بن سيفاً في طرابلس ويظفر به . وفي الوقت نفسه يظل متطوعاً إلى الغرب ، لعل الفرصة تستج يوماً لتحقيق أحلامه القديمة ، فيتجهل بالبابا أوربان الثامن وفرديناند الثانى للقيام بحملة أوروبية مشتركة لفتح الأراضى المقدسة ^(٣٣) . ويمضى نجر الدين في بذل المحاولات . ويرسل أسقف قبرص رسولاً عنه إلى الغرب ، فيعيد الكرة على البابا في ١٦٢٧ ^(٣٤) . غير أن البابا رحب بالمشروع ولم يزد على ذلك شيئاً ، وكذلك فرديناند الثانى اقتصر على تمحييد المشروع فقط ^(٣٥) . ويحاول أسقف قبرص الاتصال بفيليب الرابع ملك اسبانيا ، لى ينضم إلى مشروع الحملة ضد الدولة العثمانية ^(٣٦) ؛

pp. 280-281 : Inghirami al. Granduca, Messina, 9 agosto, ^(٣١) 1615.

p. 287 (1619). ^(٣٢)

pp. 296, 297, (1624, 1625). ^(٣٣)

pp. 299-301 : Seconda ambasciata di Mons. Maronio, 28 agosto, 1627. ^(٣٤)

هذه الوثيقة مطبوعة في فهرس وثائق ستروزان في أرشيف فلورنسا ج ٧ ص ١٥٦ رقم ١٨ ، وهي تملئ معلومات عن السفارة التي أرسلها نجر الدين إلى إيطاليا ما بين ١٦٢٤ و ١٦٢٧ .

p. 303 : dal Santi, Pisa, luglio, 1628. ^(٣٥)

p. 311. ^(٣٦)

وكذلك يتصل غر الدين بالدوق البوكريك نائب الملك في مسينا ، ويذكر له متاعب الدولة العثمانية والثورات التي تعانها ، ويقاوضه بشأن مشروع مهاجمة العثمانيين ^(٣٧) . إنما كان ذلك كله بدون جدوى ، ولم تسفر هذه المحاولات عن خطة عملية .

ومنذ ١٦٢٩ يتجدد النشاط في العلاقات بين غر الدين وتسكانا ، وتبادل رسائل الود والصداقة ^(٣٨) ، وأخيراً يقرر بلاط تسكانا إيجاد علاقات تجارية دائمة مع إمارة غر الدين ، وأعدت الجراندوقة ماريا كريستينا بعض السفن المحملة بالأنفشة والمصنوعات ، وأرسلت فرنسيسكو فراتسانوليكي يكون قنصلاً دائماً في صيدا ومعه بعض الهدايا والذخائر الحربية ^(٣٩) . ووصل القنصل إلى صيدا في ديسمبر ١٦٣٠ ، وقابله الأمير علي ، وانتقل معه إلى بعلبك حيث رحب به غر الدين ^(٤٠) . وأرسل غر الدين إلى الجراندوقة بعض الهدايا والمتنجات الزراعية كالحرير والقمح والأرز والخيول ^(٤١) ، وطلب إرسال بعض أرباب الصناعة لكي يستخدمهم في أعمال الإنشاء والتعمير ، وأجابت الجراندوقة طلبه ، وأرسلت إليه الطبيب نالدي والمهندس النحات تشولي ورئيس البنائين قانبي والخباز كليني ، وحددت مرتباتهم ^(٤٢) . ويستمر الاتصال وتبادل الهدايا بين لبنان وتسكانا ، ويرسل فردناند الثاني إلى غر الدين بعض أدوات فضية ومنظاراً مكبراً ^(٤٣) وبعض المصنوعات الدقيقة ، وتعذر الجراندوقة بأن المصاعب التي تحتاج البلاد قد جعلتها ترسل دون

(٣٧) pp. 315-316 : Fak. al Duca d'Albuquerque, marzo, 1628.

هذه الوثيقة مترجمة عن العربية ومأخوذة من :

Cusa, S.: I diplomi greci ed arabi di Sicilia, Palermo, 1868-1882

pp. 320-324

(٣٨)

رسائل الصداقة بين غر الدين والجراندوقة ماريا كريستينا الوصية وبين الجراندوقة زوجة غر الدين من ٢٥ أكتوبر ١٦٢٩ إلى ٢٦ سبتمبر ١٦٣٠

p. 328.

(٣٩)

p. 333... da Verrazzano, Saida, 15 febbraio, 1631.

p. 343 da Verrazzano, Saida, 26 febbraio, 1631.

(٤٠)

pp. 355-357 (1631).

(٤١)

pp. 357-359 : Regali del Granduca.

(٤٢)

ما كانت ترجو^(٤٤)، كما أرسل نخر الدين ٤٤ قنطاراً من الحرير في عهدة ليونتشيقي وإبراهيم الحاقلاقي^(٤٥) ليضعها في فلورنسا مع وضع مبلغ ثمنها في دار الرهونات لاستئجاره باسم أولاده^(٤٦).

ثم تعطينا الوثائق بعض المعلومات عن أحوال الإمارة، وكيف أن السلطان مراد الرابع قد أصدر فرماناً بتولية نخر الدين على طرابلس مع تنازله عنها لابنه حسين، وكيف حدثت عدة مناوشات بين نخر الدين وجيرانه من العرب^(٤٧).

وأخيراً يجد القنصل فراتسانو أن التجارة رابدة، وأنه لا يؤدي عملاً يستحق من أجله البقاء في صيدا، فأخذ يشكو سوء حالته المالية، وكتب مذكرة إلى أمين الخزانة في فلورنسا محاولاً السعي لإفكاش التجارة بين تسكانا ولبنان، ويضع قائمة بأصناف المتاجر التي يمكن أن يتبادل^(٤٨). فمن المنتجات التي يمكن الحصول عليها في لبنان التيل والقطن والزبيب والقمح والحرير والزجاج الدمشقي وبعض الأقمشة والأرز والصابون والعنبر والمراد والملح والصمغ العربي، ومن الأصناف التي يمكن استيرادها من تسكانا أسلحة الذهب والفضة والأقمشة والورق والأدوات البللورية والزجاجية والمصنوعات المعدنية. ولكن محاولات فراتسانو للسعي لتنشيط التجارة لم تسفر عن نجاح فاضطر للرجوع إلى بلاده في سبتمبر ١٦٣٢^(٤٩).

وكانت إمارة نخر الدين قد بلغت أقصى حدود الاتساع؛ فأصبحت تمتد ما بين حلب وبيت المقدس، وهددت الامبراطورية العثمانية، وكانت

p. 360: La Granduchessa a Fak. Firenze, 26 agosto, 1631. (٤٤)

(٤٥) إبراهيم الحاقلاقي هو أحد تلاميذ العهد الماروني في روما؛ وله عدة مؤلفات منها كتاب في القواعد العربية وضعه في روما ١٦٢٨

p. 376.

(٤٦)

p. 381: da Verrazzano al Sr. Vincenzo tesoriere, Saida, 13 febbraio, 1632.

(٤٧)

pp. 389-398: da Verrazzano a Vincenzo Vespucci, Saida, 3 aprile, 1632.

(٤٨)

pp. 401-402: Fak. al Granduca, settembre, 1623.

(٤٩)

الدولة مضطرة إلى قبول الحالة الراهنة نظراً لاضطراباتها الداخلية ومشاغلتها الخارجية ، ولكن بارتقاء مراد الرابع العرش يعود إلى الدولة بعض قوتها ونشاطها ، ويصمم مراد على القضاء على الثورات الداخلية : وكان الكوجوك أحمد باشا دمشق قد بدأ يخشى سطوة نحر الدين ، فأخذ يهدهم بالثورة والعصيان والاتصال بالغرب المسيحي ، ونجح أحمد باشا في استصدار الأوامر السلطانية بالسير للقضاء عليه . وتجمعت قوات من بيت المقدس وحلب وطرابلس ضد نحر الدين ، وتصل إلى سواحل لبنان عمارة تركية بقيادة جعفر باشا في أغسطس ١٦٣٣^(٥٠) . ويحدث القتال ويهزم الأمير على ، وتجري مفاوضات للصلح ولكن باشا دمشق يغدر بالرسول ، فيضطر نحر الدين للترجع إلى بعض قلاع المنيع^(٥١) .

وفي إبان هذه الأزمة العنيفة التي كانت تحتاج صيدا يحاول نحر الدين إنقاذ الموقف ، فيرسل مارونيو أسقف قبرص إلى فلورنسا وإلى روما لتقديم مشروع اتفاقية جديدة ، ويعلم فيه حبه للمسيحية ورجيته في الاتحاد مع البابوية وتسكانا ، وبعد إمداد الجيش الحليف بالموث ، وبلاشتراك بقواته لاسترجاع الأراضي المقدسة^(٥٢) ولكن كل هذه المحاولات ذهبت سدى ، وترك نحر الدين وحيداً ، وبدلاً من أن تأتيه نجدات الغرب ، إذ بالأسطول العثماني يقترب ثانية من الشاطئ الفينيقي ، وتهاجم قوات الكوجوك أحمد باشا من جديد ، ويحاصره العثمانيون في قلعة نيجا ، ولكنه يتمكن من الإفلات إلى مغارة في جزين . وبعد هذا الجهاد الطويل تنهار آمال نحر الدين ويضطر أخيراً إلى التمسك ، وقد اقتيد إلى الأستانة ، ولقيه السلطان مراد بالترحيب ، وعطف عليه ، واستمع إلى شكائه ، ولاح أمام نحر الدين أمل جديد في الصلح والفران . إلا أن هذا النور الأخير ينطفئ ، لوصل أخبار

p. 415: Adriano della Brossa al Granduca, Saida, 23 agosto, (٥٠)
1673.

pp. 415-418: Relazione di Logidet (1632). (٥١)

pp. 420-423: Breve Relatione fatta da Mons. G. Maronio (٥٢)
per l'impresa del Regno di Cipri et della città di
Gierusalemme, 6 novembre, 1634.

ثورة ابن أخيه ملحم بالشام ، وظفروه ببعض قوات دمشق ، فكان ذلك بمثابة حكم الإعدام على الأمير ، فقطعت رأسه في ميدان الجامع في ١٣ أبريل ١٦٣٥ (٢٣) ، وبذلك انتهت المأساة .

والجزء الثالث من مجموعة الوثائق يتناول علاقات تسكانا بخلفاء نجر الدين من أمراء آل معين وآل شهاب حتى ١٧٣٣ ، وهذا لا يعطينا بمحنة الآن .

وبعد استعراض محتويات هذه المجموعة من الوثائق تقدم بعض الملاحظات :

١ — هذه المجموعة من الوثائق هي أم الأصول التاريخية التي ظهرت إلى الآن عن فخر الدين ، وستظل المحور الأساسي لتاريخه ، وأظن أن ما قد يظهر في المستقبل من الوثائق الأصلية عن نفس الموضوع سيكون في الغالب ممعاً أو منفصلاً للمعلومات التي أوردتها هذه الوثائق الرئيسية ، والمعلومات التي تقدمها هذه المجموعة وافية ، سواء ما يتعلق منها بتاريخ نجر الدين أو بحوادث سوريا ولبنان أو بعلاقات لبنان بتسكانا والبابوية ، ولكنها تقصر أحياناً عن إيضاح بعض غوامض تاريخ فخر الدين عامة ، مما لم يُكشف عنه بعد ، والمجهود العالمي الذي قام به الأب قرالى بجمع هذه الوثائق ودرسها وعرضها يستحق التقدير .

٢ — وضع الأب قرالى مقدمة مفصلة ، وهي لا تعتبر كدراسة أو تحليل لمجموعة الوثائق التي ينشرها ، بل قصد بها أن تكون تاريخاً كاملاً لفخر الدين ، واعتمد في وضعه على كل المصادر المخطوطة والمطبوعة التي أمكنه الوصول إليها ، فأعطى لنا تاريخاً معقولاً في كثير من النواحي . ولكنه لم يتمكن من أن يدرس علاقات تسكانا بفخر الدين بالقدر الكافي ، ولم يعطنا ملخصاً عن علاقات تسكانا بالشرق الأدنى في العصر السابق لزمن الوثائق التي ينشرها ، وذلك لكي يتضح مدى هذه العلاقات في عهد فخر الدين ، وخصوصاً لأن هذه العلاقات هي المحور الذي تدور عليه مجموعة الوثائق الحالية ، كما يذكر

ذلك الأب قرأ الى نفسه (٥٤). ويمكننا أن نلخص السياسة التسكانية نحو الشرق الأدنى على النحو التالي :

اهتمت الامارات والمدن الإيطالية بالشرق الأدنى منذ الحروب الصليبية ، وفلورنسا كانت تحاول دائماً أن تسام بتصيب في تجارة البقائن ، وحرص أهل فلورنسا على الحصول على تسهيلات تجارية من الأباطرة البيزنطيين . ولم يمنع حلول العثمانيين محل البيزنطيين من استمرار فلورنسا على الاهتمام بتجارة الشرق القريب ، بل استطاعت فلورنسا أن تحصل على امتيازات وتسهيلات تجارية من السلطان محمد الفاتح (٥٥) . وفلورنسا كانت تلتفت نظر السلطان إلى خطط البندقية العدائية ، لأنه كان يهملها ألا يستفحل نفوذ البنادقة في الشرق الأدنى ، ولكي تكسب صداقة السلطان . وخطة الصداقة والسلام بين فلورنسا والدولة العثمانية لم تكن هي الاتجاه الوحيد في سياسة تسكانا نحو الشرق الأدنى ، فانه عند ما سيطر العثمانيون على شرق البحر الأبيض المتوسط اشتد التصادم بين السفن العثمانية والسفن الإيطالية ، واشتركت في هذا الاصطدام سفن فلورنسا ، إنما كان ذلك بدون الدخول في حرب علنية صريحة . وكان كوزيمو الأول (١٥٣٧ — ١٥٧٤) هو الذي بدأ يهتم بالشرق الأدنى ، وأنشأ نظام سان ستيفانو للدفاع عن سواحل تسكانا ، ولمهاجمة السفن العثمانية (٥٦) . وأحياناً يشتد التصادم بين الفريقين ، وتقاتل سفن سان ستيفانو إلى جانب إسبانيا والبابوية والبندقية في موقعة ليبانتو في ١٥٧١ ، وفردناند الأول (١٥٨٧ — ١٦٠٩) كانت سياسته الخارجية غير واضحة . فقد كان يحاول التخلص من سيطرة النفوذ الإسباني في إيطاليا (٥٧) ، كما حاول أن يعيد علاقات الصداقة مع الدولة العثمانية ، فتبدلت السفارات

p. 121.

(٥٤)

Müller G.: Documenti degli archivi Toscani sulle relazioni (٥٥)
delle città Toscani coll'Oriente Cristiano coi Turchi fino
al 1531. Firenze, 1874. introd. pp. 37, 39.

Guarnieri, G.: I Cavalieri di Santo Stefano. Pisa, 1928, (٥٦)
p. 25.

Argenti, Ph.: The Expedition of the Florentines to Chios (٥٧)
(1599), London 1934 introd., p. 12.

ومراسلات الصداقة بين الجرانديوك والسلطان^(٥٨)، واجتهد فردناند في التنصل من أعمال الاعتداء التي كان يقوم بها فرسان سان ستيفانو ضد السفن العثمانية، مدعياً بأنه لا علاقة لهم بتجار فلورنسا، وبأنهم قوم خارجون على النظام. ومع ذلك فإن فردناند كانت له أطباع وأحلام، وقد حاول أن يجرب حظّه في الشرق الأدنى، فأرسل حملة بحرية للاستيلاء على جزيرة خيو في ١٥٩٩، إنما كان نصيبها القشل^(٥٩). ثم تصادمت السفن التسكانية بمراد الرئيس أمير البحر التركي بالقرب من بريثزا، وتغلبت عليه^(٦٠)، ثم أرسل فردناند حملة أخرى للاستيلاء على قبرص في ١٦٠٧، إلا أن هذه المحاولة لم تنجح^(٦١). واستطاعت السفن التسكانية أن تهاجم بونا وتظفر ببعض الغنائم في نفس السنة^(٦٢). ثم أخذ الجرانديوك صاحب الأحلام والاماني في الاتجاه نحو سورية، وكان لابد له من الاعتماد على بعض الثوار ضد الحكومة العثمانية، فاقبل بعلي بن جانيولاز في حلب، ثم بغضر الدين في لبنان لتحقيق مشروعاته، كما شرحت ذلك مجموعة الوثائق الحالية.

٣ — يبالغ الأب قرالي في مقدمته في تقدير قيمة للمشروعات والاتفاقيات التي وجدت بين نغر الدين وتسكانا، ومن الأمثلة التي يبالغ فيها الأب قرالي ما يقوله في ص ١٢٣ من أن كوزيمو الثاني لما رأى عدم إمكان تنفيذ مشروع الحلف الأوربي المشترك، عرض على نغر الدين أن تقوم تسكانا منفردة بالحملة على الأراضي المقدسة، ولكن نغر الدين نصحه بعدم المقامرة والمجازفة وحيداً في حملة خطيرة ضد عدو قوى، وأنه أشار بالاكثفاء بإرسال بعض

Archivio di Stato di Firenze: Med. 4274 ins. 2 doc. 1, 2, 4: (٥٨)
progetti di trattati e lettere d'amicizia, 1592; doc. 11, 12:
Lettere d'amicizia, 1598.

أنظر ملحق أ رقم ١، ٢.

Argenti: op. cit. introd., p. 23.

Arch. St. Firenze; Stroz, 1, 145, p. 34 a — Mariti op. cit. (٦٠)
p. 65.

Arch. St. Firenze; Med. 2077, pp. 747-749 a — Stroz. (٦١)
1, 145 p. 38.

Arch. St. Firenze; Med. 2077 pp., 751-858 — Mariti: op. (٦٢)
cit. p. 67.

الدخائر وترحيل الزائدين من أتباعه إلى لبنان . وإيراد الوقائع على هذه الصورة غير صحيح ، فعلى الرغم من أنه وردت إشارة عرضية إلى عزم تسكانا على القيام بمفردها بالحملة السورية ^(٦٣) ، فإن هذه الإشارة لا يمكن الاعتماد عليها ، لأنه كان من المستحيل على تسكانا منفردة أن تقوم بذلك ، وإذا كان الجراندي قد عرض مثل هذا الاقتراح على نجر الدين فأننا لا يمكننا اعتباره اقتراحاً جدياً ، ومن الجائز أنه قد عرض ذلك على نجر الدين لكي يرفه عنه فقط : والأب قرالى لم يشر في المقدمة التي يستخلص الكثير من معلوماتها من مجموعة الوثائق إلى ماورد بها في مواضع متعددة ، من إدراك الجراندي بشكل واضح صريح صعوبة تنفيذ مشروع الحملة السورية ، وأن كوزيمو لم يكن ليندفع وراء الأحلام ، وأنه سرعان ماضى ذرعاً برغبات نجر الدين وأتباعه ، حتى أنه في أخو الأمر كان يتجنب مقابلته ، وإن يكن قد حاول التخليف عنه وتهديءه خاطره ^(٦٤) .

ونلاحظ أن هذه الاتفاقيات لم توقع مع حلف أوروبا قائم وتنفيذها كان مرتبطاً بإيجاد التحالف بين تسكانا وأسبانيا والبابوية ، وإيجاد هذا التحالف كان أمراً معذوراً . فالمشاغل الأوروبية ، والتنازع بين الدول واشتباكها في حرب الثلاثين سنة ، وقوة الامبراطورية العثمانية في ذلك العهد ، لم تكن لعدع مجالا للقيام بهذه الحرب المشتركة . وإذا فالاتفاقيات التي حدثت كانت ضعيفة الاساس ، وليست لها قوة عملية ذات شأن ، وكل ما يمكن أن يقال هو إنه كانت هناك في أذهان بعض الساسة مشروعات وأمانى ، ولكن الأمانى شيء وتحقيقها شيء آخر .

٤ — يذكر المصنف المؤرخ المعاصر أن نجر الدين قبل رجوعه نهائياً إلى بلاده كان قد استأذن حاكم مسينا في القيام برحلة لاستطلاع أحوال الإمارة بنفسه ، على أن يعود ثانية . وقد وصل نجر الدين إلى المياه السورية ، وقدم إليه أتباعه للتسليم عليه ، ووجد أن أحوال الإمارة لم تستتب بعد تماماً ،

ثم رجع نغر الدين ومر بالمطة ، فاستقبله حاكمها بالاعزاز ، ثم دارت السفن حول صقلية ووصلت أخيراً الى باليرمو ، ولقد استغرقت هذه الرحلة على رواية الصفدي نحواً من سبعة شهور (أواخر ١٦١٥ ، وأوائل ١٦١٦) ^(٦٥) ، ثم يورد الصفدي بعض المعلومات عن مشاهدات نغر الدين في نابلي وباليرمو ولقد عثرت على وثيقتين تتفقان في أمر هذه الرحلة الجزئية التي قام بها نغر الدين قبل الرجوع الى بلاده نهائياً ، الأولى في أرشيف فلورنسا وهي بالاسبانية ^(٦٦) ، والثانية في أرشيف البندقية وهي بالاطالية ^(٦٧) أما سكوت مجموعة الأب قرالى عن هذه الرحلة فليس معناه عدم حدوثها .

٥ — الفترة من أغسطس ١٦١٥ الى يناير ١٦٢٩ لا توجد عنها وثائق كافية في مجموعة الأب قرالى توضح حوادثها ، ووثائق هذه الفترة موجودة ، وسوف تنشر في المستقبل .

٦ — يذكر الأب قرالى في ص ٩٩ من المقدمة أنه في يوليو ١٦١٩ أثناء اشتباك نغر الدين مع ابن سيفا وعند حضور القبطان باشا لفض النزاع بينهما ، أرسل نغر الدين خطاباً الى الباشا يعتذر فيه عن الحضور إليه شخصياً . ويقول الأب قرالى إنه نقل هذا عن كتاب الأستاذ المملوك ^(٦٨) ، والأستاذ المملوك يقول إنه نقل هذا الخطاب عن كتاب ريكو ^(٦٩) . ويميل الأستاذ المملوك الى اعتبار هذا الخطاب قد صدر من نغر الدين الى باشا دمشق وليكنه

(٦٥) الصفدي : ٢٧٧

Arch. St. Firenze : med. Napoli, 4080, pp. 391, 392 Ossuna a ^(٦٦) .
 (Cosimo, Messina, 6 ottobre, 1615 أنظر ملحق رقم ٣

Arch. St. Venezia : Senato-dispacci-Costantinopoli f. 80 dal ^(٦٧)
 Bailo Nani, 6 febbraio, 1616 أنظر ملحق رقم ٤

(٦٨) عيسى إسكندر المملوك : تاريخ الامير نغر الدين الملقب الثاني ، جونية ،
 لبنان ١٩٣٤ ص ٣٨٥

Knolles, R & Rycant, P.: The Turkish History from the ^(٦٩)
 Original of that Nation to the Growth of the Ottoman
 Empire, with a continuation to this present year (1687),
 London, 1687., vol. I., p. 693.

لا يحدد تاريخ صدوره ^(٧٠) ، والواقع غير ما يذهب إليه كل منها . فالمؤلف كنيولس قد أخذ معلوماته عن هذه الفترة من كتاب مينادوي الرحالة الايطالي ، وهو المؤلف المعاصر الذي زار سوريا ولبنان أثناء حملة إبراهيم باشا لتأديب الدروز في ١٥٨٥ ، وقد أورد مينادوي هذه الرسالة بنفسها (والتي أخذها عنه كنيولس) ، وذكر إن ابن معن قد أرسلها إلى إبراهيم باشا في يوليو ١٥٨٥ ^(٧١) ، والمقصود بابن معن هنا هو قرقاز والد نخر الدين ، وليس نخر الدين نفسه ، الذي كان إذ ذاك غلاما صغيراً . وباليدية لا يمكن أن تكون هذه الرسالة قد صدرت من نخر الدين إلى الباشا التركي لافي ١٦١٣ ولا في ١٦١٩ ، بل هي رسالة من قرقاز والد نخر الدين إلى الباشا التركي بتاريخ ١٥٨٥ ، لأن كتاب مينادوي المعاصر الذي يتضمن أقدم نص معروف عن هذه الرسالة قد طبع في ١٥٩٤ ^(٧٢)

٧ - يقول الأب قرالي في ص ١٠٧ إن السلطان مراد قد أعطى نخر الدين الأول لقب سلطان البر في ١٥١٦ ، والمقصود هنا السلطان سليم وليس مراد .

٨ - عند الكلام على تجارة تسكانا مع لبنان ، في ص ١٢٤ - ١٢٦ ، يقتصر الأب قرالي على إيراد الجانب الطيب فقط ، ويغفل الإشارة إلى شكوى القنصل فرانسانو من كساد التجارة ، وتذمره من البقاء في صيدا بدون عمل يذكر ، وشكواه من ضيق ذات يده ^(٧٣) ، ولا يذكر محاولته بذل المستطاع لترويح التجارة وتقديمه مشروعا إلى أمين خزانة فلورنسا ، ولكن بدون جدوى ، مما اضطره أخيراً للرجوع إلى بلاده ^(٧٤) .

ونكتفي الآن بهذه الملاحظات ، ولنا إلى الموضوع عودة .

(٧٠) كنت قد نأفت الاستاذ الملوف في هذه النقطة في فبراير ١٩٣٤ قبل أن يصدر كتابه ، ولكنه لم يفتح وجهة نظري .

(٧١) Minadai, G.: Historia della guerra fra Turchi e Persiani, (٧١) Venetia, 1594, pp. 279-281.

(٧٢) أنظر ملحق ب .

p. 392.

(٧٣)

pp. 389-393.

(٧٤)

ملحق (١)

منقطعات من بعض الوثائق التي وردت في هذا المقال ولم يسبق نشرها .

Archivio di Stato di Firenze :

(١)

(F. Mediceo, 4274 inserta 2 documento 11).

Dal Gran Sigr. (Muhammad III) al Gran Duca di Toscana
(Ferdinando I) Maggio, 1598.

[يعلن السلطان رغبته في أن يتمتع تجار فلورنسا بما يتمتع به تجار البندقية
وفرنسا من الأمن والسلامة في الدولة العثمانية ، وأنهم يستطيعون الحضور
والسفر مع الأمان في أرجاء دولته ، ويرسل كتابه الى الجيراندوق مع السفير
مصطفي ، ويترجو أن يسلم إليه ردوده ، ويعلن أنه قد تجدد السلام
وتأكد الأمن] .

Si come li mercanti di Venetia, di Francia, et altri hanno pace, bontà, promessa, et sicurezza, così ancora li vostri mercanti nei Porti delle provincie et di Regni nostri, con li loro vasselli possino venire et andare nei tempi del nostro regnar felice, infra li nostri, con pace, bontà, promessa, et sicurezza, et havendolo fatto intendere miti honorati mantenitori —————

Il sopradetto Mustafà, che cresca l'honore suo, con la nostra felice lettera di nuovo si è andato costà, et arrivato costà, bisogna che nella vostra corte assomigliante al cielo, secondo il proponimento che havete fatto, della sincerità, et propria amorevolezza, siate con voce ferma, et con li piedi stabili il significato Mustafà, determinato uno delli huomini nostri principali per ambasciatore, et con le vostre lettere lo mandate alla felice nostra Porta, che fra noi rinnovata la pace et bontà —————

Scritta nell'ultimo de luna di Gemaselacer l'anno 1006 della partenza del profeta.

Data in Costantinopoli.

Archivio di Stato di Firenze.

(۲)

(F. Mediceo 4274 ins. 2, doc. 12).

Dal Gran Duca (Ferdinando I) al Gran Sigr. (Mohammad II)
Firenze, 1 luglio, 1598.

[يذكر جراندوق تسكانا أنه قد تسلم خطاب السلطان الذي يؤكد
فيه صداقته لتجار فلورنسا الذين يذهبون الى أراضى الدولة العثمانية : وأنه يرسل
إليه نيرى جبر الذى لى يحصل على بعض الامتيازات ، ولكن يؤكد للسلطان
الصداقة الدائمة ، و يعلن أن سفن فرسان سان ستيفانو ليست لها علاقة لا بتجار
ولا بشعب فلورنسا] .

Gloriosissimo et Inuittissimo Sigr. Sommo Imperatore et
Sigr. Mustafa mi ha protato l'Humanissima et cortesissima
lettera di V. M.tà la quale si come mi è stata di molto favore,
et accettata da me con quella pronta et affettuosa volontà che
conviene sendosi degna di affermarmi vostra sincera et stabile
amicitia per tutti li mercanti delli stati miei et a soggetti che
verranno à contrattar nel suo grande et felice imperio ...

A piedi (della V. M.tà) mando Neri Giraldi uno di mia
gentilhuomini et mercanti fiorentini accio che le dichiari aper-
tamente l'intenzione mia et di tutta questa natione al nome et
grandezza di V. M.tà et ne riporti non solo firmata la capitula-
zione che mando dalla Invittissima mano di V. M.tà et suo
Imperiate sigillo, ma anco l'assicuri di una constante, ferma,
sincera, et stabile amicitia et fede posposto il corso delle
galere di cavri di S. Stefano che non hanno fare conto alcuno
con li mercanti ne con la natione, come ha potuto credere Il
Sigr. Mustafà, et li sovra detto dal Giraldi al quale piacerà
a V. M.tà dare intera fede et credenza come so io stesso le
parlassi perche tutto quello che si (?) con lui sarà fermo et
stabilito da me et da tutti li mercanti della provincia à me
suggetta

Archivio di Stato di Firenze

(۳)

(F. Med. Napoli 4080).

Il Duca di Ossuna a Cosimo II, Messina, 6 ottobre, 1615.

[يخبر دوق أوسونا كوزيمو الثاني بوصول أمير صيدا ، الذى طلب إليه السفر إلى بلاده لكي يعرف أحوال الامارة ، ولكي يشجع شعبه ، وأنه قد أرسله مع بعض الرجال العارفين بشؤون الامارة ، وأنه قد عرف بوصول بعض المسلمين إلى ليثورنو لمقابلة الأمير ، فعليهم الحضور إلى مسينا لانتظاره حينما يزجج ، ويرجو الجراندوق باصدار أوامره بانتقالهم ومعهم الحاج كيوان ، وذكر أنه سيكتب للحاج كيوان].

Ser mo Senor,

Ya di quenta a V. Ser. della uogada a qui del Emir de Saieta el qual des pues de hauer discurrido con rigo (?) largo, me (?) in instancia quele diese embarcacion como da per ara uegar se hasta sus marinas arrecono cer el estado de suo y à animar alos suyos y so correr ala gente de suo (?) con algun dinero, y ami me pareuo le mismo y quelleuas e deaquì personas plasticas para que con particularidad y certeza trujieseu relacion detodo, puer no hera bien que Su' M. Se empenase sin sauver al fundamento en questa o quello, y assi le hise embarcar en mir galeones, que van my en orden efecutar lo dicho, dando le en suo compania, lo (?) conocidos suyos y inteligentes en aquellos partes, je estan en mi sernicio, Cen (?) fin de que reconociesen como depo el estado de suo cosas, aoya he entendido, que han scudido de nuouo a Liorna, al gunos morosde (Sayeta) en su busca, y parecion do me conuimente, par ala buena direcion delo queseto ata Vengan aqui, y se entretenzan enesta ciudad hasta que el Emir uegue, Sup a V. Ser. servir de mandarme los embiar, y que venga con ellos Agi Coyuan, que Vino de Sayeta le primera Vescen el Emir. Y le doxo en Liorna es iusto, para su sustento y regalo, como se hase con la muger y Hiros del Emir dandoles tresientos ducados al mes para su sutento, ya Agi Cayuan e scriuo la carta que va con esta. Cuy a copia embio a V. Ser., con esta ocasion sup. tambien a V. Ser. sesirua embiasme muy buenas nueuas de su salud

Archivio di Stato di Venezia.

(4)

(Senato-dispacci-Constantinopoli. f. 80).

Dal Bailo Nani. Pera. 5 febbraio, 1616.

[قد علم من رسائل وردت من حلب أن مجموعة من السفن قد وصلت إلى قبرص ومن بينها ٥ سفن من مسينا تحمل إحداها أمير صيداً ، وأنه قد نزل إلى البر وهرع إليه أهله وأتباعه يقبلون يديه ، وأشعلوا النار احتفائه ، وحملوا إليه بعض الهدايا ، فأعطاهم عقوداً من الذهب ، وأقمشة من الصوف والحرير ، وطلبوا إليه البقاء مَرْضِينَ عليه التفاني في خدمته ، فخطبهم بكلمات قلائل قائلاً بأنه يأمل أن يحقق رغبتهم في وقت قريب] .

Per lettere di Aleppo di primo del passato ci sono avisi dell'arrivo a salvamento della Barca longa doppio quattro mesi di tempo, che parti di costà. Che sopra cipro erano stati veduti in tre compagnie undeci vasselli de corso tra quali cinque de Messina, et che nel più grande vi era l'Emir di Saida ; tre del G. D.a. et tre della religione, carichi di molte prede, et che haveano abbruggiato in porto di Liminô un vascello, che veniva d'algeri. Di più che per cosa certa li sudetti cinque vascelli, habbino preso posto ad una tal Fuimara molto vicina alli castelli già assediati dal detto Emir di Saida il qual sbarcò in terra con un buon numero di moschettieri alla summa di ottocento et più, et che quei populi havendo intesa la sua venuta correuano a gara l'un l'altro a basciarle la mano, facendo straordinaria allegrezza in quelle montagne, accendendo la notte gran quantità di lumi, portandole molti rinfrescamenti, et che lui all'incontro donó a diversi capi di quei villaggi suoi devoti collane d'oro, panni di seda et lana, i quali le fecero molta istanza perchè restasse, offerendo più che mai di spender l'havere et li figlioli in suo servitio, intorno a che diede loro poche parole, essortandoli a continuar nella fedeltà, dicendo appresso, che di breve sperava di sodisfare al loro desiderio poichè non havea più che far con Duchi, ma col maggior Re del mondo ; con tutto ciò s'intende che egli col mezzo di un suo parente habbia trattato col generale per il suo ritorno, et che se ne sia contentato, anzi che habbi ottenuti Comandamenti et

lettere di credenza, in virtù de'quali potrà ritornarsene a suo piacere alli suoi luoghi, essendo stati consignati essi comandamenti a un tal renegato per portarli in Italia, qual si era imbarcato sopra un vascello francese.

ملحق (ب)

مقتطفات من رسالة (قرقاز) بن معن

الى ابراهيم باشا في ١٥٨٥

(عن كتابي Minadoi الايطالي و Knolles و Rycant الانجليزين)

[عندما اضطربت الادارة العثمانية في لبنان في أواخر القرن السادس عشر أرسل السلطان مراد الثالث حملة بقيادة إبراهيم باشا لتوطيد الأمن ، ولحاولة تثبيت سلطة الحكم العثماني في لبنان ، فخرج إبراهيم باشا من مصر وعبر سينا ووصل إلى اورشليم ، وحاول اجتذاب أمراء لبنان إليه مع إذكاء التنافس بينهم ، فقدم عليه بعضهم ، ولكن قرقاز بن معن أمير الشوف لم يقدم على الباشا والتجأ إلى مغارة في جزين ، وكتب إليه رسالة في يوليو ١٥٨٥ يؤكد فيها الطاعة والولاء للدولة العثمانية ، ويكرر استعداده التام للقيام بخدمته ، ويذكر أنه شديد الحرص على دفع الأموال بانتظام ، وذلك بخلاف غيره من الأمراء ، ثم يعتذر عن المثول بشخصه أمام الباشا لأنه يخشى دس الأعداء وغدر الحكام ، وأنه يتعظ بما أصاب أباه على يد باشا الشام . ولقد أورد النص الأصلي لهذه الرسالة باللغة الايطالية الرحالة المعاصر Minadoi الذي اعتمد في تدوين حوادث هذه الفترة على ما شهده بنفسه في سورية ولبنان ، وعلى المعلومات التي استقاها من بعض الأشخاص المعاصرين ، الذين اشتركوا في القيام بسفارات أثناء تلك الحوادث ، مثل Gomeda صاحب جمرک بيروت و Giovanni Michele قنصل البندقية في حلب ومندوبه Chrestoforo de Boni . ثم أخذ عنه هذه الرسالة باللغة الانجليزية Knolles و Rycant في كتابهما عن الامبراطورية العثمانية ، وأنتى أقدم بعض

مقتطفات من النصين الايطالى والانجليزى للمقابلة بينهما . ولقد اشرت
فى هذا المقال الى خطأ الأب قرالى والأستاذ العلوف بشأن هذه الرسالة | .

أولا : مقتطفات من النص الايطالى عن كتاب :

Minadoi: Historia della Guerra fra Turchi et Persiani.
Venetia, 1594, pp. 279-281.

Lettera di Manogli ad Elbrin Bassa (Luglio, 1585).

Al Signor de' Signori, supremo sopra li grandi, potente,
nobile Capitano.....

Io vorrei (si come tanto amoreuolmente, et essorti) poter
venir inanti di te, et seguirti, et seruirti sempre in ogni caso.
ch'occorresse à te alcun bisogno dell'opera mia, percioche sò, che
tu restaresti sicuro dell'osseruanza, ch'io porto al Signor, et
dell'ardentissimo desiderio con che viuo di seruirlo, et impiegar
in suo seruizio la robba, et la vita

Ma la mia fortuna non mi concede, ch'io venga, percioche
appresso di te si trouano hora li tre miei inimici i quali-----
- cercano di ponermi in tanto odio dell'animo tuo,-----
-et sò, che questo chiamarmi, altro non vuol inforire se
non vn desiderio che porti d'imprigionarmi, et vccidermi, che
ben sò quanto tu sij dedito all'opere grandi. Impedisce
appresso questa mia venuta, l'antico mio guiramento, che
all'hora feci quando anchora fanciullo, vidi il padre mio restar
tanto indegnamente tradito della spada micidiale di Mustaffa,
all'hora Bassa di Damasco, il quale sotto ombra di vera amicitia
à se lo condusse, et troncolli da traditore il capo, che ben porto
l'immagine de quel gran teschio paterno, pallido. anchora spirante
impressa nell'animo, et col sonno nelle tenebre della notte, et
con le vigilie nelli splendori diurni, spesso mi si offre, et mi
ragiona, raccordandomi l'infedeltà del tiranno homicida, et
confortandomi ad allougararmi dalle mani de' Potenti. Per lo
che non posso, nè deuo obedire alle tue dimande, et mi duole
in questa parte douer parer à te contumace, essendo in ogni
altra attione, et in ogni pensiero, tanto dedito à seruir non a te

solo dignissimo d'esser riuerto da meggiori, non che da me,
ogni minimo schiauo d'Amurat _____

Stà sano, et commandami, iscusando me con le giuste cause,
che tu odi del mio star ritroso à uenire, come saria debito mio,
ad honorati.

Il pouero et minimo fra li
schiaui del Gran Signor
Il figliuolo di Man.

ثانياً : مقتطفات من النص الانجليزي عن كتاب :

Knolles, R. & Rycaut, P.: *The Turkish History from the
Original of that nation to the Growth of the Ottoman Empire,*
with a continuation to this present year (1687). London, 1687,
vol. I, p. 693.

A Letter of Manoglies, to Ebrain Bassa (1585).

To the Lord of Lords, Sovereign above the Great Ones,
the mighty, the noble Captain _____

I wish (even as thou dost lovingly invite and exhort me)
that I might come before thee, and follow thee, and serve thee
always in any occasion that it may happen thee to stand in need
of my help. For I know that thou wouldest rest assured of
the Reverence that I bear towards thy Lord, and of the most
fervent desire wherein I live to serve him, and to imploy both
my life and my Substance in his Service _____

But my hard fortune will not grant me the Favour that I may
come unto thee: for there are at this time present with thee
three of mine Enemies, who _____ do now

seek to bring me into so great hatred with thy heart, ---

_____ And I am assured, that this sending for me importeth
no other thing, but only a desire thou hast to imprison me, and
so to kill me; for I know how much thou art given to great
Enterprises. Besides this, my coming is also hindered by mine
antient Oath that I took; when being as yet but a child, I saw
mine own Father so villainously betrayed by the murdering
sword of Mustapha, being at that time the Bassa of Damasco;
who under the colour of unfeigned Friendship, got him into

his hand, and traiterously struck off his Head. For in truth I carry the Image of my Fathers reverend Head, all pale, and yet as it were breathing, imprinted in my Mind, which oftentimes presenteth itself unto, as well sleeping in the Darkness of the Night, as also waking in the Light of the Day ; and talking with me, calleth to my remembrance the Infidelity of the murdering Tyrant, and exhorteth me to keep my self aloof from the hands of the mighty. And therefore I neither can nor may obey the Requests, and in that respect it greiveth me, that I shall seem disobedient unto thee, being in any other action, and in all my cogitations wholly addicted to do any Service not only to thee, who art most worthy to be revered of far Greater Person than I am, but also to every least Vassals of Amurath —————
Farwell, and command me, and hold me excused upon these just causes which thou hearest, for my being so backward in coming to honour thee, as my Duty requireth.

The poor and the least among the
Slaves of the Grand Lord,
The Son of Man.

ثبت بالمصادر والمراجع التي استخدمت في كتابة هذا المقال .

وثائق لم يسبق نشرها :

Archivio di Stato di Firenze : F. Stroz, 1,15—F. Med. 2077, 4080, 4274.

Archivio di stato di Venezia : Senato - dispacci - Costantinopoli f.80.

وثائق مطبوعة :

Argenti, Ph. : The Expedition of the Florentines to Chios (1599). London, 1934.

Carali, P. : Fakhr ad Din II Principe del Libano e la Corte di Toscana 1605-1605), Roma, 1936.

Müller, G. : Documenti degli Archivi Toscani sulle relazioni delle città Toscane coll'Oriente Cristiano e coi Turchi fino al 1531. Firenze, 1874.

مراجع :

- Guarnieri, G. : I Cavalieri di Santo Stefano. Pisa, 1928.
Knolles R. & Rycaut, P.: The Turkish History from the Original
of that Nation to the Growth of the Ottoman Empire, with
a continuation to this present year (1687), 3 vols, London,
1687.
Mariti, G. : Istoria di Faccardino Grand Emir dei Drusi. Livorno.
1787.
Minadoi, G. : Historia della Guerra fra Turchi e Persiani.
Venetio, 1594.
Osman, H. : Fakhr ad Din II, Emiro del Libano e le sue Relazioni
con L'Occidente, con Documenti inediti. (v. I. : 1572-1618)
(Unpublished).
Ross, Denison : Anthony Sherley and his Persian Adventure,
London, 1933.

أحمد الخالدي الصفدي : تاريخ نحر الدين بن معن . نشره الدكتور أسد
رستم والأستاذ فؤاد البستاني ، بيروت ١٩٣٦

عيسى إسكندر المعلوف : تاريخ الأمير نحر الدين المعني الثاني ، جويليه
لبنان ١٩٣٤

حسن عثمان

مشكلة الموت^(١)

لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه سماء للكلمة « مشكلة الموت » أن يتساءل : هل للموت مشكلة ؟ أو ليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما ؟ أو لستنا نعرف جميعاً هذه الواقعة لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين ؟

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى « مشكلة » من ناحية ، وأن ننظر نظرة — إجمالية من غير شك — إلى معنى الموت من ناحية أخرى ، لكي يكون في مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلة الموت ، وأن نتبين على أى نحو يمكن أن يكون للموت مشكلة ، حتى إذا ما استطعنا أن نتبين ذلك ، نيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداهها ، سواء من الناحية الوجودية العامة أو من الناحية الحضارية . وسنرى حينئذ أن هذا البحث ، الذى يبدو لأول وهلة أنه يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجود ، سينتهى بأن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله ، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام .

فهذا البحث يمكن إذن أن يوضع على الصورة الاجمالية التالية :

أولاً : إشكالية الموت .

ثانياً : عناصر مشكلة الموت .

ثالثاً : المشكلة الحقيقية للموت ، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود .

رابعاً : المعنى الحضارى لهذه المشكلة .

(١) ملخص رسالة كتبت باللغة الفرنسية ، ونال بها كاتب هذا البحث درجة الماجستير من قسم الفلسفة بكلية الآداب .

فلنبداً بحثنا إذن بالحديث عن اشكالية الموت .

لكي نفهم معنى الاشكالية يجب أن نميز أولاً بين : إشكال problématique وبين مشكلة problème . أما الاشكال فهي صفة تطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض ، وعلى تقابل في الاتجاهات ، وعلى تعارض عملي . والمشكلة هي طلب هذه الاشكالية باعتبارها شيئاً يحاول القضاء عليه ، هي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الاشكالي ، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته ، هي تتبع هذه الاشكالية كما هي في ذاتها أولاً ، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره . فكان المشكلة تتضمن إذن شيئين : الشعور بالاشكال ، ومحاولة تفسير هذا الاشكال . فالحياة مثلاً تنصف بصفة الاشكال بطبيعتها ، لأنها تسيج من الأضداد والمتناقضات ، ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال ، ودون محاولة — بالتالي — للقضاء على هذا الاشكال ، وذلك لأن الشعور بالاشكالية يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي ، وأن يكون ذا فكر ممّاز على اتصال مباشر بالنبوع الأصلي للوجود والحياة ، وأن يكون الى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذي تستحيل معه المعرفة الى معرفة وخياة معاً ، ويقدّر هذا الحظ تكون درجة الإدراك . هذا إلى جانب ما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة ، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى .

فإذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت ، وجدنا أنه ينصف أولاً بصفة الإشكال . فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولاً أن الموت فعل فيه قضاء على كل فعل ، وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك : فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الامكانيات وبلوغها حد التضج والكمال ، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها ، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانيات نموها ، وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الامكانيات عند حد ، وقطعها عند درجة ،

مع بقاء كثير من الامكانيات غير متحقق بعد ، وقد تكون بمعان أخرى
سنتفصلها فيما بعد .

وثالثاً أنه إمكانية معلقة ، إن صح هذا التعبير ، بمعنى أنه لا بد أن يقع
يوماً ما . هذا يقيني لاسبيل مطلقاً إلى الشك فيه ، ولكنني من ناحية أخرى
في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه ، فها هنا إذن علم مطلق
من ناحية ، وجهل مطلق من ناحية أخرى . وفي هذا المعنى يقول بسكال :
« إنني في حالة جهل تام بكل شيء ، فكل ما أعرفه هو أنني لا بد أن أموت
يوماً ما ، ولكنني أجهل كل الجهل هذا الموت الذي لا أستطيع تجنبه » .

ورابعاً أن الموت حادث كلي معلقة من ناحية ، جزئي شخصي
جزئية معلقة من ناحية أخرى : فالكل قانون ، ولكن كلا منا يموت وحده
ولا بد أن يموت هو نفسه ، ولا يمكن أن يكون واحد آخر بديلاً عنه .
وهذا عين مصدر الاشكال من ناحية المعرفة : إذ لا سبيل إلى إدراك الموت
مباشرة باعتباره موتي أنا الخاص ، لأنني في هذه الحالة — حالة موتي
أنا الخاص — لا أستطيع الإدراك . ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع
أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً ، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذ
في حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآفار الخارجية التي يتحدثها هذا
الموت . ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته ،
بل هو إدراك للموت في آثاره . ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي
إدراك الموت أضاع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون ، لأن المرء لا يمكن
أن يحمل عبء الموت عن غيره . هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك
موقف البرء بالنسبة إلى الموت ، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حال الميت
نفسه ، وإنما يخبرني عن حاله « المحتضر » فحسب ، لا عن حالة الموت نفسها .
فما السبيل إذن إلى إدراك حقيقة الموت ؟

وهكذا نرى أن الموت ، سواء من الناحية الوجودية أو من ناحية المعرفة
كله إشكال . ومن هنا نرى أن الشرط الأول قد تحقق ، وأعني به وجود
الإشكال . فتي يكون الموت مشكلة إذن ؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر

الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال ، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة ، وحينما ينظر المرء في الموت كما هو وباعتبار إشكاليته هذه ، ويحاول أن ينفذ الى سره العميق ومعناه الدقيق باعتبار ذاته المستقلة . وهذا كله يقتضى أشياء من الناحية الذاتية ، وأخرى من الناحية الموضوعية .

فن الناحية الذاتية يقتضى بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً ، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الانسان إدراك الطابع الأصلي الجوهرى للموت ، وهو أنه شخصى صرف ، ولا سبيل الى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا باعتبار أنه موقى أنا الخاص . ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة ، لحظة الموت ، لأننى أنا الذى أموت وحيدى ، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيرى محلى في هذا الموت . ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح ، كان الانسان أقدر على إدراك الموت ، وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة ، ولهذا أيضاً لا يمكن للموت أن يكون مشكلة بالنسبة الى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية . والنتيجة لهذا هى أن البدائى والساذج ، نظراً الى ضعف شعورهما بالشخصية ، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة ، واللحظة التى يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة الى انسان ما ، هى اللحظة التى تؤذن بأن هذا الانسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية ، وبالتالي قد بدأ يصحضر . ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقرن به دائماً ميلاد حضارة جديدة ، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات . وهذه فكرة قد فصل القول فيها استنجز وأوضحها تمام التوضيح ، وهى إحدى الأفكار الرئيسية الموجهة في هذا البحث ، وسنرى فى ختامه ما لها من أهمية عظيمة ، نظراً لما سنبنى عليها من نتائج تدل بالغرض الأصلي من كتابه .

ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت ، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين : حالة إفناء الشخصية

في روح كلية ، وحالة إفناء الشخصية في « الناس » . فكل مذهب في الوجود
يفنى الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت ،
وهذا ما فعله مذهب المثالية ، وخصوصاً في أعلى صورة بلغها هذا المذهب ،
ونعني بذلك المثالية الألمانية ، وعند هيجل بنوع أخص . فإن الفرد بالنسبة
إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته ، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود
المطلق ، ولا قيمة وجودية للفرد إلا باعتباره مشاركاً في وجود المطلق ،
أياً ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق : فسواء سميناه « الأنا المطلق » ،
وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه ، كما فعل فشتة ، أو سميناه « الروح المطلقة »
أو « الروح الكلية » ، وهي تلك الصورة التي تعرض نفسها على مر الزمان
كما فعل هيجل ، فإن هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية
للموت ، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط .
ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تضع الموت مشكلة ، وإن وضعتها لم تضعها
وضعاً حقيقياً . وإذا كان هيجل نفسه قد عنى بهذه المشكلة عناية كبيرة ،
فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته ، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى
أجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بنوع خاص ، وفي الطور الأول من حياته
الفلسفية فحسب ، أعني في هذا الدور الذي يطلق عليه « دور بيتا » . فقد
كان في هذا الدور خاضعاً لتأثيرين : تأثير المسيحية وتأثير الرومنتيكية .
أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فستتحدث عنه بعد قليل ، أما تأثير
الروح الرومنتيكية فيما يتعلق بمشكلة الموت فأتت من ناحية فكرة شقاء الضمير
التي لعبت دوراً خطيراً في تكوين اتجاهات هذه الروح . فالضمير الانساني
عند هذه الروح شقى بتأثير عوامل ثلاثة : فهو شقى أولاً لأنه لا يسهه
إلا أن يظل مطلقاً عليه في وحدة من المستحيل القضاء عليها ، فيها يبلغ الشعور
بالشقاء والعوز أعلى درجة من الشدة ، وهو شقى ثانياً لأن الانسان يصطدم
دائماً بحواجز وعراقيل وقوى أجنبية أو معادية مما من شأنه أن يولد
في الضمير عراقاً باطناً ومزقاً داخلياً .

وهو شقى ثالثاً وأخيراً لأن الانتصار الذي عساه أن يصادفه في هذا
العراك إنما هو انتصار واه مؤقت ، وأن هذا الانتصار يولد أيضاً في الضمير

أملا لا حده ، أملا لا يمكن مطلقا أن يتحقق . لأن هذا الأمل يجب أن يكون أملا كلياً في سعادة كلية ، وإلا لن يكون ثم سعادة إن كانت جزئية . فحسب . وهذه السعادة الكلية لن تتحقق إلا بأحراز الكل ولا يمكن أن يحرز الكل إلا في حالة الإفناء . فشقاء الضمير ينشأ إذن من شعور الضمير أو الأنا بأنه لا بد أن يبقى في معزل عن المطلق ومتفصلا عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئا واحدا ، وهذا لا يتحقق إلا بالفناء في المطلق . فلكي يحسب الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت ، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يزيل هذه الهوة التي تفصل بين الأنا وبين المطلق ، والتي هي مصدر شقاء الضمير . ومن هنا نرى أن الموت قد فهم هنا على أنه فناء الجزئ في الكلي ، أي أنه ولو أن فكرة شقاء الضمير قد دفعت هيجل إلى البحث في مشكلة الموت ، إلا أن مثاليته قد أتت أخيراً فشوت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلبها بإياه طابع الشخصية .

وفكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية ، فلا شخصية حيث لا حرية ، ولا حرية حيث لا شخصية : وذلك من ناحيتين : الأولى أنه مسئولية إذا لم توجد الشخصية ، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية ، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية ، والثانية أن الحرية هي الاختيار ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز لأنها تتميز . فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية ، والموت يقتضي الشخصية ، فإن الموت يقتضي الحرية . ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت ، فترى حينئذ أن الحرية هي الإمكانية ، ونحن قد رأينا من قبل وسررى بعد قليل أيضا أن الموت هو الامكانية بل هو الامكانية المطلقة ، وعلى هذا فانه من ناحية الامكانية أيضا للموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط ، وقدرة الانسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية : فأنحر حرية مطلقة ، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أتحرر . ولهذا اعتبر بعضهم الموت أحسن شيء في الوجود لأنه مصدر الحرية ، فقال أنجلوس سيليزيوس Angelus Silesius الشاعر الفيلسوف الألماني المشهور : « أنا أقول إن الموت أحسن شيء من بين جميع الأشياء ، لأنه وحده الذي يجعلني حراً » .

ومن هذا الارتباط العام بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية — والحرية الشخصية على وجه التحديد — لم يكن من حظها أن تضع مشكلة الموت وضعا حقيقيا . وهذا أيضا من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية ، لأنها وإن قالت بالحرية ، إلا أنها لم تفهم الحرية باعتبارها الحرية الفردية ، وإنما فهمتها باعتبارها الحرية الكلية — إن صح هذا التعبير — ؛ فأنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله ، وبالنسبة إلى الكل ، الأنا المطلق أو الروح المطلقة ، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد . وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية . فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية ، وعند فشته وهيجل بوجه خاص ، ليست حرية بالمعنى الحقيقي ، كما لاحظ هذا أيضا أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي ، ونفى به شلنج في الدور الأخير . فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب أن يستبدل بها فكرة واقعية حية ، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد . أي أنه لا بد للحرية أيضا أن تكون قدرة على فعل الشر ، وإلا — أي إذا اقتصرنا على فعل الخير فقط — فإنها لن تكون حيلة حرية ، ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يحوزون على الله فعل الشر . ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة : فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية ، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة .

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة ، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى ، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت .

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية ، وصور أصرح تصوير في عبارة القديس بولس المشهورة : « بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم ، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت » . فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت باعتبار أن مصدره الخطيئة ، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة

جداً ، هي هنا صلة العلة بالمعلوم ، بين الموت وبين الخطيئة . وهي قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاما هاليا في الفكر المسيحي ، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة ، فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية ، كان لابد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها ، مادامت هي مصدر الخطيئة . وهكذا نرى أنه قد توفرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية لوضع مشكلة الموت : ونعني بها الشخصية والحرية والخطيئة ، أي أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهيم للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً إن توفرت الناحية الموضوعية كذلك .

والناحية الموضوعية تقصد بها أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي ، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية باعتبار أنه عنصر مكون في الوجود . وإلا ، فإن الموت لن يكون له إذن مكان داخل نظرة الانسان إلى الوجود ، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله ، وهذا هو السبب في أن الذين نظروا الى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت . وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون ، فإنه قد عني بالموت ، بل قال عن الفلسفة إنها « تأمل للموت » . إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا تقع في هذه التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها الكثيرون ، وأهم هذه التفسيرات تفسيران : الأول تفسير شوبنهاور ، والثاني تفسيره بالمعنى الذي يفسره قول آخر شبيه به في اللفظ هو تأمل الموت (meditatio mortis) ، وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحي ، أما شوبنهاور فيفسره على أن الموت هو الموضوع الرئيسي للفلسفة والمهم الأكبر للتفكير الفلسفي . فهذا تفسير خاطيء ، لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعاً رئيسياً للتفكير الفلسفي ، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسي للفلسفة . وكذلك الحال في التفسير الآخر ، فإن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية الى الحياة ، وهي نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام الى الحياة . وإنما الذي يقصده

أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي بها ييمر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً ، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً الى تأمل الصور أو المثل ، ولا ييمر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجيئة في البدن ، فلا بد من الخلاص من البدن — أى لا بد من الموت — ، حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوه . فكأن الموت في نظر أفلاطون إذن جسر ومعبّر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن الى حياة النفس في عالم الصور ، هو ابتداء ، أولى من أن يكون نهاية ، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية ، حياة النفس حياة تأمل للصور ، هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية . فلا يمكن إذن لمن ينظر الى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة .

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود ، وجزءاً جوهرياً مكوناً له . وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في نفس الآية السابقة : « وهكذا نفذ الموت في جميع الناس » ، أى أن الموت عنصر مكون للوجود . وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضماً حقيقياً باعتبار الموت مشكلة فحسب ، ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت النظرة الوجودية بالنظرة الأخلاقية ، بل وضحي بالنظرة الأولى ، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية ، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الأخلاقية ، خصوصاً وأنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين : فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر باعتبار ابن الخطيئة ، وهو خير باعتبار أنه الوسيلة بين اللتئام واللامتئام ، بين الإنسان وبين الله ، إذ هو أصل القداء . ولذلك كان الشعور الذي يمتبه إدراك ماهية الموت مزدوجاً : فهو قلق من ناحية باعتبار الموت شراً ، وهو سرور باعتباره خيراً من ناحية أخرى ، وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت

إدراكاً حقيقياً ، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت ، ونعني به القلق (Angst, angioisse) .

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضماً حقيقياً ، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت .

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً هي أن نظرتها إلى الموت باعتباره شراً جعلتها تنظر إليه باعتبار أنه مضاد للحياة ، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود . فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً ، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي ، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس مضاداً لها . فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة ، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة وخصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان ، نغني نيتشه وزمل . فقد قال نيتشه : « حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة » . ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة ؟

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون أنه ليس خارج الحياة شيء ، فالحياة هي الكل . ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفهم أيضاً بالحياة ، وأن يفهم الحياة بدورها بالموت . ولهذا يقول زمل (Simmel) : « إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت ، باعتباره هذا الشيء الآخر الذي بالنسبة إليه تصير شيئاً ، والذي بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته » . إن الحياة تقتضي الموت إذن ، وما هو حي هو وحده الذي يموت ، وما الموت إلا أحد للحياة ، هو الصورة التي تلبسها الحياة وتخطمها بعد ذلك . وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب ، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة ، وتعين مضمون هذه اللحظات . هي صورة باطنة إذن توجد منذ بدء الحياة ، ويدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر . الموت باطن في الحياة وحمايت (immanent) لها . إذن ، وليس عالياً (transcendant) عليها ، لأن الموت العالي على الحياة حادث خارجي عرضي صرف . والخلاصة إذن أن الموت حالة

من حالات الحياة ، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء ، وهذا ما عبر عنه أحد كتاب المصور الوسطي في قصة « الفلاح البوهيمي » حين قال : « منذ أن يأتي الإنسان الى الحياة ، يكون بالفعل في شيخوخة الموت » . فالنهاية إذن في حالة الموت هي كاتهاء النمو والنضج بالنسبة الى الثمار ، فنحن في هذه الحالة لا نقول عن النضج إنه جاء دفعة واحدة وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج ، وكأنه شيء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به ، وإنما النضج فعل مستمر ابتداءً منذ ميلاد الثمرة واستمر يسار حياتها لحظة بعد لحظة حتى أتت الى نهايتها ، وهي تمام النضج . ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت ، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة ، هو مقارن للحياة إذن لا يتفصل عنها أنى وجدت .

وهنا تنشأ مشكلة أخرى : فهل صحيح أن الموت مثل النضوج ؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الامكانيات ؟ أظن أن نظرة بسيطة الى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي للإقناعنا بعكس هذا ، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفدت كل امكانياتها وزيادة ، وطوراً آخر — لعله أن يكون الأكثر حدوثاً — يقصر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن تكون قد جفقت غير جزء ضئيل من امكانياتها ، بينما ظلت بقية الامكانيات مؤجلة لا سبيل مطلقاً الى وفائها . ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج ، تفسيراً اذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية ، أعني أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الفناء ، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونه ، وهذا معناه أيضاً اقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس ، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هايدجر (Heidegger) ثم يسبرز (Jaspers) .

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقلبت الوضع الذي وضعناه فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى الى قيام تلك المشكلة الكبرى — مشكلة نظرية المعرفة —، وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات أو هو عال (transcendant) على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظريته الى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة وأعني بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء هيرل (Husserl) في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات (phénomenologie) على أساس فكرة الاحالة المتبادلة (intentionnalité). وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا باعتبارها محيلة الى موضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا باعتبار أنه محيل الى ذات. وحينئذ أتى تلميذه هيدجر فطبق هذه الفكرة على الوجود، متأثراً من ناحية أخرى بمذهب التعليلين (pragmatisme)، فقال ان الوجود في هذا العالم بالنسبة الى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لا بد وأن يكون أداة لشيء آخر، أي «من أجل» شيء آخر، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في معالم. فإذا كان كل شيء «من أجل» شيء آخر، فإن الصلة إذن بين الأشياء صلة «إهتمام» (Besorgen) بمعنى أن الانسان وقد قذف به في هذا العالم سيجهل نفسه في هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء التي هي مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله، وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً «لاهتامة» بها، أي معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخالص على النفس كما يتعكس أي شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي الى صلة «الاهتمام» استحوالت هذه الصلة الى صلة هم (Sorge).

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة «وجود» استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه

باسم « هذا الوجود » ترجمة للكلمة الألمانية (Dasein) ، وهي كلمة من المستحيل أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا ، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل ، ولهذا استعملنا اسم الإشارة للدلالة على معنى الحضور ، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى باسم « الوجود الماهوي » (Existenz) ، لأنه يقصد به ماهية الوجود . وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة اليوم ، وأعني بها التفرقة بين « الواقعية » (Wirklichkeit) « والامكانية » (Möglichkeit) : فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي ، والثاني هو الوجود الامكاني . والصلة بين الوجود الإمكاني أو الماهوي وبين الوجود الواقعي أو « هذا الوجود » على أنحاء ثلاثة : فمن حيث أن « هذا الوجود » يشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة إضماراً وتصميماً (Entwurf, projet) ، ومن حيث أن الوجود الماهوي انتقل إلى حالة تحقق فصار « هذا الوجود » ، وإن كان جزءه ضئيل من الإمكانيات هو فقط الذي تحقق ، تسمى الصلة واقعية (Faktität, effectivité) ، ومن حيث أن هذا الوجود هو وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذ سقوطاً (Verfallen, déchéance) . وهذه هي الخصائص الرئيسية « لهذا الوجود » . ونحن قد قلنا إن « الهم » هو الطابع الأصلي للوجود ، وتقصد بالوجود هنا « هذا الوجود » فلا بد إذن أن نجد في « الهم » هذه الخصائص الرئيسية الثلاث . ولهذا نجد هيدجر يعرف الهم بأنه : « الوجود الذاتي ، مع الامكان ، بالفعل في العالم » (Sich-vorweg-schon-in-der-welt-sein) .

وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية : فقوله « مع الامكان » يعبر عن الإضمار والتصميم ، وقوله « بالفعل » يعبر عن الواقعية ، وقوله « في العالم » يعبر عن السقوط أما قوله « الذاتي » فراجع إلى « هذا الوجود » ، فقد قلنا إن الاحالة المتبادلة هي طابع الوجود ، أعني أن كل شيء لا بد أن يحيل إلى شيء آخر . إلا أن هذه الاحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية ، بل لا بد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته ،

وهذا الشيء هو « هذا الوجود » ، فهو يحيل إذن إلى ذاته ، ومن هنا قلنا « ذاتي » في تعريفنا للفظ « م » . وخلاصة هذا كله أن « هذا الوجود » في م من أجل ذاته ، أو بعبارة أخرى « هذا الوجود » مفهوم بإمكانياته الذاتية .

ثم إن هذه الصفات تبشر إلى طابع أصلي آخر للوجود ، فأننا إذا تعمقنا معنى الصلة الأولى وهي صلة الاضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن « هذا الوجود » يضم ويصمم إمكانات ذاتية باستمرار ، أو بعبارة أخرى أن « هذا الوجود » في تصميم بالنسبة إلى ماهيته . والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل ، ومعنى هذا أن هذه الصلة تنقسم بصفة الاستقبال وعلى المكس من ذلك نجد أن الصلة الثانية وهي صلة الواقعية تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانات قد كان ، أعني أنها تنقسم بصفة المضي . وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور ، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء . فكان « هذا الوجود » إذن ينقسم بصفة الاستقبال والمضي والحضور أي بآفات الزمان الثلاثة ، أي أن جوهر الوجود الزمانية ، فالزمانية إذن طابع أصلي للوجود ، وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً . والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى آفات ثلاثة متتالية ، كما ثار قبله بقليل برجسون واسبينجر ، فنظر أسا في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته ، لأننا في هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان ، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف . وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً على هذا النحو بأنه زمان آلي ، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي ، هو زمان الساعات والحياة العملية . أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية ، وهو هذا الذي فسرناه منذ قليل ، ومن هذا التفسير يقين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عنها صفات الزمانية . ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد .

فلنتظر الآن في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية ، فنقول أولاً إن هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة ، فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل . « فالزمانية الأصلية الحقيقية

تصير في حالة الزمانية ابتداء من المستقبل الحقيقي ، حتى أنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان ، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذن هي المستقبل . ونستطيع أن نفسر ذلك بعبارة أخرى فنقول : ان ماهية « هذا الوجود » هو الامكانيات ، والامكانيات أشياء لم تتحقق بعد ، أي أنها في حالة الاستقبال . فالمستقبل اذن جوهر الوجود . ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل ، يجب علينا أن نخلل مضمونه .

في المستقبل يكون « هذا الوجود » في حالة اضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة الى ذاته ، نظراً الى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه امكانيات أخرى لم تزل غير متحققة . ومعنى هذا أن « هذا الوجود » — في حالة المستقبل — لا يمكن أن يكون كلاً تاماً ، بل لابد أن يوجد فيه باستمرار « نقص » بسبب عدم تحقق جميع الامكانيات ، أي أن « هذا الوجود » على حد تعبير هيدجر ، في حالة « تأجيل » باستمرار . وفكرة التأجيل (*Ansuetud, Sursis*) هذه من بين الإنكار التي عني هيدجر بجمع معناها الى حد بعيد ، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة الى مشكلة الموت ، وخلاصة ما قاله في هذا التحليل أن معناها « ليس بعد » ، وهذه يمكن أن نفهم بعينين . فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما ، كما يقال عن باقي دين : لم يدفع بعد ، أي أننا في هذه الحالة نجزئ الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتي فتضاف مجرد اضافة الى الأجزاء السابقة .

وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يقال عن « هذا الوجود » إنه في حالة تأجيل مستمر ، لأن « هذا الوجود » لا يمكن أن يقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآلي ، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل بالنسبة إلى « هذا الوجود » هو عينه « هذا الوجود » ، وليس شيئاً خارجياً يضاف اليه ليكون مجزئاً . ومعنى هذا أن المؤجل أو الذي « ليس بعد » عنصر جوهري « لهذا الوجود » فهذا الوجود هو عينه مؤجله . وإذا كان كذلك ، فإن من جوهر الوجود حينئذ هذا « اللبس بعد » أو المؤجل ، وهو موجود بوجوده .

وهذا «الليس بعد» الذي هو عنصر جوهري في الوجود معناه النقص ،
 أى أن « هذا الوجود » ينقصه شيء باستمرار ، فهو اذن في حالة نقص
 مستمر . أجل ، إن هذا «الليس بعد» امكانية ، ولكنها امكانية ممتعة
 التحقيق بالضرورة ، لأنها عنصر جوهري في الوجود كما قلنا . بل هو أعلى
 درجة من درجات الامكانية ، لأنه إمكانية عامة ، ولكنه أيضا أعلى امكانية
 لأعلى امتناع ، لأن الامتناع هنا مطلق . وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر
 الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الامكانية المطلقة للامتناع المطلق
 أو الامكانية المطلقة للإمكانية المطلقة ، وهذا هو الموت ، لأن الموت
 هو إمكان « هذا الوجود » أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد ، أو إمكانية
 الامتناع المطلق لهذا الوجود . وليس وراء هذه الامكانية حد ، لأن الوجود
 لا يستطيع مطلقا أن يتخطى الموت ، وإنما يوجد دائما من هذا الجانب
 من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه ، وما ليس له حد هو المطلق . إذن
 هذه الإمكانية امكانية مطلقة ، فالموت اذن هو الإمكانية المطلقة للإمكانية
 المطلقة . وعلى ذلك فإنه لما كانت الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة عنصرا
 جوهريا في الوجود ، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود ، فحيث يكون
 وجود ، يكون بالضرورة موت . وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت
 باعتباره نهاية . فلفظ « نهاية » يطلق بمعان عدة : فيقال مثلا عن المطر
 انه « انتهى » ، بمعنى أنه انقطع انقطاع فناء ، ويقال عن طريق في حالة
 بناء أنه « انتهى » هنا ، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد ؛ ويقال ثالثا
 عن طريق انتهى بناؤه انه انقطع ، أى ليس بعد ذلك شيء منه باقيا ؛ ويقال
 رابعا عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة انها انتهت ، بمعنى أنها كملت
 وبلغت تمامها . ولا يمكن أن يقال عن الموت انه انتهاء بأى معنى من هذه
 المعاني ، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهائية ما يفترض في الشيء المنتهى
 أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان ، بينما الموت — كما أثبتنا — موجود
 في الوجود منذ هو وجود أى منذ كينونه . وإنما يجب أن نفهم النهاية
 بالنسبة الى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونه هو « وجود لفناء »
 .(Sein zum Ende).

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت ، فهي مشكلة تنأى الوجود جوهرياً .
ولكن يوجد الى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيدنا في دراسة
هذه المشكلة الحقيقية ، ولكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل
الثانوية هو المشكلة الحقيقية .

وأول هذه المشاكل الثانوية المشكلة التفسائية للموت ، وتدور حول
البحث في الشعور الانساني نحو الموت ، أولاً بإزاء موت الذات الخاصة ،
وثانياً بإزاء موت الآخرين . ولكن يلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة
ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت ، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال
النفسية عند المحتضر .

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية ، فنبحث في هل الموت
خير أو شر ، ولكن هذا البحث لا يجسر الا اذا بحثنا من قبل في ماهية
الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية ، أي أن هذا البحث
لا يأتي إلا على أساس ما وصلنا اليه من نتائج في المشكلة الحقيقية . وفي هذه
الناحية التقويمية أيضاً يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق ، خصوصاً
فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد . لأن المنطق يقوم
— حتى الآن — على أساس قانون التناقض ، بينما نجد أن مشكلة الموت قد بدا
أنها قد انتهت الى القضاء على هذا القانون .

كما نستطيع أيضاً أن نبحت في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات ،
خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من العدم ، فإن هذه المسائل
ستأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت .

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة
الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة : فيتناول أولاً الناحية
النفسية بعنوان « ظاهريات الموت » ، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان
« تقويمية الموت » ، وثالثاً الناحية الإلهية بعنوان « إلهيات الموت » ، ويتناول
رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان « وجوديات الموت » .

وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه ، كما هو ظاهر مما قلناه .

وهذا المذهب الفلسفي العام لم يَقم بناؤه بعد ، وإنما انتبهنا إلى تحديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر ، وظفرنا بإشارات وملاحظات داخلية في نطاق « ظاهريات الموت » بفضل يسيرز . وبقي إذن إقامة هذا للمذهب كله على أساس البرناج الذي رسمناه ، أو على أى أساس آخر يتناول الموت باعتباره مركز التفكير الفلسفي ونقطة الاشعاع في النظرة الى الوجود .

والطور الحالي من أطوار الحضارة الأوروبية يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب ؛ لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأذان بقيام حضارة جديدة ، و طور النهاية في الحضارة هو ذلك الطور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلا من قانون النهار الذي يتحكم في أطوار النمو والنضوج للحضارة . وجدان الليل يتعلق دائما بالجانب المظلم ، جانب الفناء ، ومن أجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر ، بعكس قانون النهار الذي يجعل الفكر أساس الوجود ، ولهذا نرى أن العقل يسود بأحكامه عند قانون النهار ، بينما العاطفة هي وسيلة المعرفة الرئيسية في نظر وجدان الليل . وليس من شك ، بعد أبحاث اشبنجر في فلسفة الحضارة ومن جرى في أثره مثل بريائيف (Berdineff) ، في أن التطور الذي توجد فيه الحضارة الأوروبية اليوم هو طور النهاية .

إلا أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة ، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظره إلى الموت اتجاهاً يكشف لها عن سر الوجود . فكأن منطق الحضارة إذن — سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية أو الحضارة الجديدة — يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم ، والمسئولية في إقامته مسئولية مزدوجة كذلك .

فمن ذا الذي يريد أن يتحمل هذه المسئولية ؟

عبد الرحمن بروري

Cairo University Press
42-1952-300 ex.

of the **ב** as "b" and "w". Examples of these three pronunciations are to be found in Petermann and Ritter-Schaade.

Petermann "u" Ritter-Schaade "U" Ex. Gn. 2,11 and Gn. 3,3 "bu".

Petermann "w" Ritter-Schaade "w" ex. Gn. 1,10 "walmaqwa" Ritter-Schaade "welmaqwa".

Petermann "w" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 1,9 "jiqqawu" Ritter-Schaade "jiqqâbu".

Petermann "bb" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 3,11 "sabbitek" Ritter-Schaade "sâbitek".

Petermann "ww" Ritter-Schaade "ʔ" ex. Gn. 4,18 "ujuw-waled".

Petermann "o" Ritter-Schaade "o" ex. Gn. 37,29 "ebbôr".



The **ב** is transcribed as follows :

Petermann "pp" Ritter-Schaade "bb" ex. Gn. 2,7 "beppô" Ritter-Schaade "bebbuh".

Petermann "pp" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 2,10 "jipparrad" Ritter-Schaade "iibarrad".

Petermann "f" Ritter-Schaade "f" ex. Gn. 1,2 "fani" Ritter-Schaade "fâni".

Petermann and Ritter-Schaade "ff" ex. Gn. 3,2 "miffiri".

Petermann "ff" Ritter-Schaade "f" ex. Gn. 3,5 "un-effaqa'u" Ritter-Schaade "u-nêfâqâ'û".

Petermann "p" Ritter-Schaade "ʔ" ex. Gn. 49,4 "pa'izte".



By Petermann and Ritter-Schaade **ת** is transcribed with "f", Abi Sa'id gives us examples where **ת** is pronounced like **ח**.

Petermann and Ritter-Schaade "f". Abi Sa'id **ח** ex. Gn. 37,17 (s. MS p. 204) כי שמעתי אסרם ללכך דותינה

כי שמעתי אסרם גלכה דותינה

Petermann and Ritter-Schaade "bb" ex Gn. 3,16 erabbi
 ארבה Ritter-Schaade êrobî; Gn. 6,14
 mibbêt Ritter-Schaade mibbit מבית

Petermann "v" Ritter-Schaade "bb" ex. Gn. 4,15 sevu'atajem
 שבעתים Ritter-Schaade shibbûuâtâ em;
 Gn. 6,15 râva רחבה Ritter-Schaade räbbah.

But if the ב is used as a prefix for a noun, it is written by Ritter-Schaade as "cf, âf and af" Petermann "cv, av" ex. Gn. 1,6. "éftok" בתוך Petermann "evtök"; Gn. 1,26 "afsâlamânu" בצלמנו Petermann "evsalamanu"; Gn. 1,28 "âfdêket" בדת Petermann "evdeget"; Gn. 2,15 "éfgan" בגן Petermann "evgan"; Gn. 3,19 "efzât" בזעת Petermann "evzaat"; Gn. 6,14. "efkâfar" בכפר Petermann "avkafar".

If we examine these nouns very carefully we find that they begin with one of the following consonants ג,ז,כצת. This appears to be a rule which established itself. In other cases we cannot give a rule. On the contrary it appears that the pronunciation of ב by Shams al-Hukamâ is as follows. Ex. 28,43 בכאם אל אהל מועד

That is the first ב is with "Dagesh", the second one with "Rafeh". The same opinion we find it by "Ibn Dartha" ابن درتا Gn. 48,7 בבאי מפדן ארם

ד

Petermann and Ritter-Schaade transcribe the ד with "d" for ex. Gn. 4,1 "uâdam" ודדם Petermann "waadam"; Gn. 11,1 "udêbârem" Petermann "udewarê'm" ודברים. Shams al-Hukamâ and Ibn Dartha make differences between a ד with "Dagesh" and another with "Rafeh" ex. Lev. 10,4 דד אדרן. Shams mentions furthermore that the ד "madgûsâ" is pronounced as the Arabic م and the ד "marfuah" as ذ. Abî Sa'îd gives us in page 219 (Leiden MS) an example which is transcribed in Arabic م د د

ו

After Ibn Dartha it has 3 pronunciations, one original as the ו in ווא and 2 adopted which are equal to the pronunciation

The verb ע"א has the same form as that of the past tense ex.
Dt. 32,7 שאל אביך וינדה

The verb ע"ה has the same form as that of the past tense.

The verb ע"ו ex. Dt. 32,50 ומות בחר אשר אתה עלה שמה

The verb ע"י ex. Gn. 24,2 שים נא ירך תחת ירכי

The verb פ"ה is not mentioned by Diening. ה and א in the verbs ל"ה and ל"א in the imperfect as well as in the imperative are pronounced like י

ברופת

Shams al-Hukamâ tells us that these five letters are pronounced differently by the Samaritans. Actually he refers only to ב and ד, that both are pronounced with "Dagesh" and another with "Rafeh". Something more concerning the pronunciation of these letters is to be found in the MS of Ibn Dartha ^{א.נ.דרת}, who was contemporary with Shams al-Hukamâ. But here as well as in Shams we miss details. We find something more in the Qawânîn al-Miqrâ of Abi Sa'îd, as the Leiden MS gives the examples from the Pentateuch in Arabic letters.

It is very instructive to compare, on the grounds of the modern transcription of the Samaritan Hebrew, the language as transcribed by Petermann and Ritter-Schaade with that mentioned by the grammarians of the 12th and 13th century mention.

ב

The ב is pronounced by Petermann and Ritter-Schaade as follows: "b" ex. Gn. 1,4 ujebdel ויבדל bîn בין ubîn בן

Petermann "v" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 1,4 tōv מוב
Ritter-Schaade tōb; Gn. 3,19 shuvak שובך
Ritter-Schaade shūbak.

Petermann "w" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 11,1 udewarēm
ידברם Ritter-Schaade udēbārem; Gn. 7,21
ujigwa ויגע Ritter-Schaade uigba.

appear in Petermann or Diening. Shams agrees with the extracts mentioned by Nöldeke from the Qawānīn of Abi Sa'īd (p. 11) concerning the imperfect. Diening wrote in p. 31 after Nöldeke: The imperfect Qāl has two forms:

1. The vocal of the 1st radical remains as it is (ex. ujezakar Gn. 30,22). As a rule this is true with the med. gutt., that is to say that gutturals are disregarded in the pronunciation and their vocal is transferred to the 1st.

2. The 1st radical remains unvocalised ex. Dt. 7,2
לא תכרת להם ברית

Concerning the imperative forms, compare with Diening p. 28 the following mentioned by Shams:

Qāl: The long "fatḥa" الفتحة الكبرى of the 1st radical (perfect tense) will be shortened الفتحة الصغرى ex. Gn. 72,8
ועתה בני שמע בקולי

Petermann "wāta beni shema avquli".

N.B.—The verbs med. gutt. are exceptions ex. Ex. 22,22
כ אם צעק יצעק

The verb פ'א is the same as the strong verb that is instead of a long "fatḥa" فتحة عظمى we have a short one فتحة صغرى ex. Nu 25,4
אמר ויחרנו את האנשים הנצמדים לבעל פעור

The verb פ'ה forms its imperative as follows:

1. The 1st radical is dropped ex. Ex. 4,27
משה המדברה לך לקראת

2. The 1st radical keeps its vowel as is the case with the strong verb ex. Nu 25,5

ויאמר משה אל שופמי ישראל דרגו איש את אנשיו

The verb פ'י

1. The 1st radical is dropped ex. Ex. 19,21
דרר העד בעם

2. The 1st radical keeps its vowel as is the case with the strong verb ex. דרא

4. The "fatha" of the middle radical will be lengthened
ex. ואמר

5. The ך will be placed after the middle radical ex. ואמר

The same cases we find in the verbs פִּיל, פִּנַּן, פִּי

In the verbs עָי or עֵי or עָא or עָה the present participle has the same form as that of the 3rd p. sin. masc. past tense.

From the verbs לִיא

1. As the form of the 3rd p. sing. masc. past tense ex. ממה

2. Through inserting a ך between the 1st and 2nd radical
ex. יצא from יצא

3. The 3rd radical will be pronounced as a ך ex. מלי from מלא

4. Through inserting a ך between the 2nd and 3rd radical
ex. ישא from ישא

From the verbs לִיה

1. As the form of the 3rd p. sing. masc. past tense ex. בנה
from בנה

2. Through the alteration of the 3rd radical ex. עשה from עשה

3. Through inserting a ך between the 1st and the middle radical ex. בונה from בנה

4. Through inserting a ך between the 1st and the 2nd radical in order to tell the intensive form ex. בונה

Among the more radical verbs, Shams mentions Pā'al which has the same meaning as Pi'el (intensive). Compare the Arabic form ضَاعَت which has the same meaning as ضَعِفَت second form from ضَعَفَ. Mufasssal p. 129 (compare also Bauer-Leander, p. 281). This form ضَاعِل is considered by the Hebrew grammarians as Qāl (compare Ibn Ganah, p. 140). This form does not

The fem. pl. is formed by Shams only through **ות**, while Petermann besides this mentions the Aramaic form **תִּת**

Very important are the forms of the present participle from **Qāl** for which Shams mentions the following 6 forms which differ from those we find in Petermann, upon whom relies Diening.

1. The "fatḥa" of the middle radical will be shortened ex. Dt. 7,9 **שֹׁמֵר**

2. The "fatḥa" of the 1st radical will be shortened and the middle one will be vocalised with a "kasra" ex. Ex. 12,42 **שֹׁמְרִים (שְׁמִרִים)**

3. Through inserting a **י** between the 1st and the 2nd radical which will be vocalised with a "kasra" ex. Gn. 4,9 **הַשֹּׁמֵר (הַשְׁמִיר)**

4. Through inserting and vocalising the middle radical ex. Nu. 31,30 **שֹׁמְרֵי**

5. Through inserting a **י** and lengthening the "fatḥa" of the middle radical ex. Ex. 2,14 **וְלִשְׁמֵר**

6(*). Through inserting a **י** between the 2nd and the 3rd radical ex. Ex. 34,6 **רָחוּם**

Besides the different forms of the present participle which are mentioned by Diening, p. 24, there are the following :

From the verb **פִּא'א** :

1. The middle radical is vocalised with a short "fatḥa" ex. **אִמֵּר**

2. The 1st radical with a short "fatḥa" and the middle one with a "kasra" ex. **וְאִמֵּר**

3. The middle radical is vocalised with a short "fatḥa" ex. **וְאִמֵּר**

(*) Compare : Dersanbourg: *Opusculs et Traités*, p. 15, where **פִּעֵל** is found in the form of **פִּעֵל**

3rd p. pl. masc. emphasized ם and vocalised with a "fatḥa"
ex. Lev. 11,8

מבשרם לא תאכלו ובגבלתם לא תגעו

3rd p. pl. fem. emphasized ן plus ה or light נ ex. Ex. 35,26

וכל הנשים אשר נשא לבהן

There are some differences too between Petermann, Diening and Shams concerning the suffix-pronouns connected with the verbs, though the 2nd p. pl. fem. is not mentioned by Petermann or by Diening. Compare the following examples with Petermann p. 26 and Diening p. 50 :

1st p. sing. common ends with ני ex. Gn. 31,40

הייתי ביום אכלני חרף

Petermann : ajiti bijjôm akelani irref.

1st p. pl. common ן and the 3rd radical is vocalised with a "fatḥa" ex. Dt. 5,24

הן הראנו יהוה אלהינו

2nd p. sing. masc. ך and the third radical is vocalised with a "fatḥa", while the suffix-pronouns remain unvocalised ex. Dt. 23,6

כי אהבך יהוה אלהיך

2nd p. sing. fem. ך and the 3rd radical is vocalised with a "kasra".

2nd p. pl. masc. ך and an emphasized ם ex. Nu. 15,3

במיעדיכם

2nd p. pl. fem. ך and light נ

3rd p. sing. masc. ך or ך or emphasized ן with ן . The author believes that the pronoun here is only ן and the ן is only a sign of emphasis ex. Dt. 34,11

אשר שלחו יהוה

3rd p. sing. fem. ה ex. Dt. 14,21

ואכלה (או) ומכרה לנכרי

3rd p. pl. masc. either emphasized ם or ן ex. Dt. 7,2

ונתנם יהוה אלהיך לפניך

3rd p. pl. fem. emphasized ן plus ה ex. Ex. 2,17

ויקם משה ויושיענה

Fem. sing. זקני העיר הדיא for ex. Dt. 21,6.

Fem. pl. דוֹן

Petermann and Deining do not mention these or ין.

Shams al-Hukamâ mentions ה, הון, ו as suffix-pronouns connected with the nouns employed with the 3rd p. masc. sing., for example, Lev. 14,9 ורחץ את בשרו במים

or Dt. 34,7. לו כחתה עיט ולא נם לחה

or Dt. 5,12. שמר את יום השבת לקדשו

Petermann mentions only ך (compare Petermann p. 92). Differences between these pronouns and those mentioned by Petermann are to be noticed.

Compare, for example, the following:

1st p. sing. common י ex. Gn. 29,14 אך עצמי ובשרי אתה
Petermann: ek asami ubashari atta

1st p. pl. common נו ex. Gn. 37,27 כי אחינו ובשרנו הוא
Petermann: ki âjanu ubashernu û

2nd p. sing. masc. ך and "fatḥa" before the ך ex. Gn. 40,19
ואכל העוף את בשרי מעליך
Petermann: wâkal a'ûf it basarak mi'alek

2nd p. sing. fem. ך and "kasra" before the ך ex. Gn. 21,18
קומי שאי את הנער וחוקי את ידיך בו
Petermann: qumi shai annâr wêziqi it jedêk bu

2nd p. pl. masc. כם the כ is emphasized and vocalised with
a "fatḥa" ex. Gn. 9,2 בידכם נתתיו
Petermann: avjedkimma natatti u

2nd p. pl. fem. כן the ן is light and the ך is vocalised with
a "kasra" ex. Gn. 31,7 ואביכין התל בי
Petermann: waaviken attâl bi

3rd p. sing. masc. (see above).

3rd p. sing. fem. ה ex. Nu 19,5.

את עורה ואת בשרה ואת דמה על פרסה

(Rule 8) If the letters of "damm and kasr", that is ך and ך, stand beside a guttural עֶהָא before or after it, the guttural will be pronounced, like ך or ך if the ך or ך is a radical.

The Tautia is a book which occupies itself specially with the Hebrew grammar by the Samaritans. The author to justify his rules, used many unvocalised examples taken from the Pentateuch. I compare here these rules which are very important for the form as well as for the pronunciation with those which we know through Petermann and Ritter-Schaada. The dual according to Shams al-Hukamâ is formed through the word שני for the masc. and שתי for the fem. with the pl. of the substantive or through inserting a weak consonant between the ך of the pl. and the preceding radical. Petermann mentions as an example for the dual that the Samaritans have our form ך — or sometimes ך —. Yet in spite of that I found the following: pâmajem 27,36 instead of פְּעָמַיִם to distinguish from פְּעָמַיִם which the Samaritan pronounces "famem" (Compare Petermann pp. 89-90).

Diening has no such forms.

It is possible that we have a pl. masc. ending with ך and a pl. fem. ending with ך. Such cases are not to be found in Petermann. We must notice too that Shams al-Hukamâ mentioned ך as a demonstrative pronoun, but the Samaritan MSS which we have do not give us any such example. On the contrary we have in Hebr. Ex. 15,13,16 כָּךְ, and it stands only in poems for both genders and number (compare Bauer-Leander 261 e.). Ibid: The demonstrative pronouns ךָּ . ךָּ Ps. 132,2 and ךָּ are employed as relatives too.

Shams al-Hukamâ mentions the demonstratives which indicate something far off:

Masc. sing. הָהוּא for ex. הָהוּא Ex. 34,3

Masc. pl. הָהֵם for ex. Nu. 15,38.

ויהושע בן נון וכלב בן יפנה היו מן האנשים ההם

knowing the pronunciation. Unfortunately, Nöldeke transcribed these examples in Hebrew square letters. For us, the Arabic transcription of these examples is very useful. Through them we can learn the Samaritan pronunciation. For example Dt. 19, 19

	ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו	وعشيتم لو كما زعم لمثوث لاجبو
MS p. 204 Gn. 37,17	כי שמעתי אמרים נלכח דותינה	כי سمعتم امريم نلكه دوتينه
MS p. 204 Nu. 18,8	לכל קדשי בני ישראל לך נתתם	لكل قدسي بني اسرائيل لك נתتم
MS p. 205 Nu. 18,11	לכל תנופת בני ישראל לך נתתם	لكل تنوفت بني اسرائيل لك נתتم
MS p. 205 Dt. 24,8	כאשר צויתים תשמרו לעשות	كما امر بكم تصمرو لمثوث
MS p. 205		

Abû Sa'îd gives us important rules which are mentioned neither in the Tautia nor in the Mugnija. Some of these differences I would like to mention here.

(Rule 2) "The כ as a suffix in the 2nd p.pl. will be vocalised in the Hebrew language in all different cases with "fatḥa". The uneducated among our coreligious patriots, whose ignorance of the original forms and their derivatives spoil the language, vocalise them with a "kasra".

(Rule 4) "The four Hebrew prefixes for the imperfect נאית have in Hebrew a "fatḥa" as in Arabic. The imperfects are always difficult to pronounce, whilst the "fatḥa" is the easiest vowel. Therefore, we find it in the prefix of the Hebrew imperfects. This "fatḥa" will not be changed unless if it comes before a ך or a י. Before a ך the prefix is vocalised with a vowel which agrees with the ך, that is "damma", and before י a "kasra". About this rule the author of the Tautia has written nothing. Much more important is the rule for the pronunciation of the gutturals which is not mentioned in the Tautia.

Other MSS concerning the Samaritan pronunciation of the Hebrew had been copied by Prof. P. Kahle⁽¹⁾ in Nablus from the old MSS which are kept there. The recopied MSS are now in the "Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin"⁽²⁾. They are the following :

هذه مقالة في القرا تأليف العالم الفاضل المرحوم الشيخ إبراهيم الميا آك المرحوم
يعقوب آك مرجان الدين . . . ألفها ١١٩٨ هـ ، وفيها كلام وجده في كتاب صاحب القوانين
لارشاد المتعلمين لأبنا (لأبي) سعيد وزاد من عنده

"This is a Maqâla fil Miqrâ (essay about reading), written by the late uncle Sheikh Ibrâhîm el-'ayâ b. Ja'qûb b. Murgân al-Danfi, in the year 1198H/18th century, to which he added many things from the Qawânîn li-irsâd al-Muta'allimin by Abû Sa'îd"⁽³⁾.

The Berlin MS. OR. Q. 1101 is a manuscript which is copied from an old one in Nablus. قانون ابن درما في القرا

The Berlin MS. OR. 1102 is another copy from an original which belongs to the priest Taufiq. It contains 7 fol. written about 1400 A.D. The Qânûn as mentioned on page 3b was written in 'Asqalân, in the year 534. The essay concerning the signs of reading (Tartîb al-Miqrâ ترتيب القرة follows. The Berlin MS OR. Q. 1103 "Tartîb al-Miqrâ has been copied by the Samaritan high priest Ishâq b. 'Amrân from an original which he possessed. All these MSS give rules for the right pronunciation of the Hebrew by the Samaritans. The most important one is the Qawânîn from Abi Sa'îd which Nöldeke published and translated. Abu Sa'îd gave most of his examples in a sort of a phonetic script, employing Arabic letters, and this transcription is very useful for

(1) Compare, P. Kahle, Die Lesezeichen bei den Samaritanern-in der Hauptfestschrift, Leipzig 1926, p. 425 ff.

(2) Th. Nöldeke, Über einige samaritanisch-arabische Schriften, die hebräisch Sprache betreffend, Göttingen.

(3) Abû Sa'îd lived in the 13th century. Compare P. Kahle: Die Arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1904. p. XI.

Chapter III : The particles, especially the conditional.

The Mugnija differs in its order and material from the Tautia, and the author of the Mugnija added some corrections to the Tautia. Shams al-Hukamâ asserts that the demonstrative pronouns which indicate something far are only used in connection with the nouns to which they belong. These demonstrative pronouns stand always after the nouns and must end with (ה). The author of the Mugnija, on the contrary, gives some forms such as **הוא .היא .זהו .זה** which according to his opinion need not have a (ה). As for relative pronouns he mentions : **מי מה** אשר, which we do not find in the Tautia.

Of the 6 forms of the present participle Qâl, there are only 5 in the Mugnija. The form which the Mugnija does not mention is that which the Tautia describes as "through insertion of a (י) between the first and second radical, and through the vocalisation of the middle one" for example :

Nu. 31,30

שומרי משמרת משכן יהיה

And while it is mentioned in the Tautia that the verbs which denote the past tense may take with them **תמול** (yesterday) or **אמש** (last night), and the verbs which denote the present tense the word **הפעם** (this time) or **עתה** (now) the Mugnija drops **אמש** and **הפעם**.

The author of the Tautia speaks about the different pronunciations of the (י) which is sometimes pronounced like the Arabic (د) that is (Madgûsa, with Dagesh) and sometimes as (ذ) (Marfûha, with Rafe). The same applies to the (ב) which has a double pronunciation with Dagesh and with Rafe. The Mugnija speaks about (Marfûha), from (Marfija or Mufiya). ومنها (أى الحروف) ما له مخرجان وهي حروف **בפדות** ويسمى أحد المخرجين مدغوشا والآخر مرصفا وتيل موفيا

Among the letters there are the **בפדות** which have two pronunciations (Madgûsa and Marfûya). After the Mugnija the (י) has three pronunciations which are not mentioned in the Tautia.

and Zamakhsarī were his original, for he distinguishes between two imperatives: imperative of the absent الأمر الغائب and imperative of the present الأمر المواجه، which we find, for example, in Ibn al-Anbārī (see *Die Grammatischen Streitfragen der Basrer* and Kufer p. 214 hrsg von, Gotthold Weil). This does not mean at all that he actually made use of Ibn al-Anbārī's book, but possibly of other school grammar books.

Besides "Kitāb at-Tautia, I have examined other Samaritan works, such as *Al-Mugnija fi Kitāb at-Tautia* whose author is the high priest Pinḥas who held the office of high priest from 764–789 H. (1363–1387). It precedes the Tautia in the Leiden MS. It means "satisfying" as its title مفتية shows. It is a sort of summary of what the Tautia gives in detail. Nevertheless, the author adds many things to it, and his opinion of the Tautia is mentioned in his preface.

وبعد لما كان كتاب التوطية في نحو اللغة العبرانية الذي صنفه الشيخ أبو إسحاق ثمس الحكاء كتابا متفقا على تفضيله ورأيت الأذهان تسأم في تطويله وتقصير ... وأشارت في مختصرى إلى زيادات لم يبينها وحدود لم يحررها ومسائل توفى عنها ولم يذكرها وأمتة لم يستحضرها ...

"And as the book Tautia is a book which is accepted by all as an excellent one, but at the same time is considered tiring to the reader on account of its length ; therefore, I considered to my abbreviated MS the things which he did not mention, as well as the other problems which death hindered him from completing, and the examples which he did not give." Pinḥas divides his book into 3 chapters, containing 12 paragraphs as follows :

Chapter I : The substantive: Masculine and feminine, independent nouns جامد , and dependent nouns مشتق , present participle and past participle, the pronouns in general especially the personal pronouns, the demonstrative pronouns and the genitive case.

Chapter II : The verb : Qāl, heavy verbs (Pi'al, Pu'al, Nif'al and Hithpa'el), the heavy verbs (more radicals), Nif'al, Hithpa'al, transitive and intransitive.

the Samaritan MSS have great importance, because they give an idea of Hebrew as it was pronounced by the Samaritans at the time of writing these works. These results are much more important nowadays than at that time when Nöldeke made his research. Therefore, I think it is necessary to examine these MSS once more, and indicate their importance in the light of more recent views. The subject of this essay is the Hebrew Samaritan grammar written by Shams al-Hukamâ Abû Ishâq Ibrâhîm ben Nûḥ ben Mârût, under the name Kitâb at-Tautia fi Nahw al-Luga al-Ibrâniya. The author lived in the 12th century in the time of Sultan Salâḥ ud-din, founder of the Aiyubid dynasty in Egypt and Syria⁽¹⁾.

The MS copy of this work, at one time belonging to the Academy of Science of Amsterdam, was used by Nöldeke; it is now in the University Library of Leiden. It contains 164 fol. in 4°, each page containing 13 lines. It is carefully written and the text shows the influence of Palestinian Arabic. The author of the MS takes his examples from the Samaritan Pentateuch which, alone, forms the Holy Book for the Samaritans. In the MS the examples are written in unvocalised Samaritan letters in full form. The author in his treatment of this Hebrew grammar is influenced by the classical Arabic grammar books, such as Sibâwâhi, Zamakhsarî, etc. We come to this conclusion through his style, the way of treatment, and the terminology. He divides his book into 14 chapters as follows: Parts of speech, classification of the nouns, the substantive, pronouns, genitive case, verbal nouns, classification of verbal nouns, Qâl, Nif'al, Hithpa'el, imperative mood, transitive and intransitive, and particles. In his first chapters, he reminds us of Arabic school grammar books. As for Qâl, Nif'al and Hithpa'el, these are taken from the Hebrew grammar of that age⁽²⁾. But we cannot say that only Sibâwâhi

(1) T. H. J. Juynboll, *Commentari in Historiam Gentis Samaritanæ. Academiae Typographos. MDCCCXLV* 1, p. 58.

(2) A. M. bin' Omar Zamakhsario, *Al Mufaṣṣal. Edidit J. P. Broch; Le Livre des Parterres Fleuris. Grammaire hébraïque en Arabe d'Abou l-Walid Merwân ibn Djanâh Publiée par J. Derenbourg, Paris 1886.*

Another important source for the Hebrew pronunciation in the Middle Ages, which is absolutely independent from that fixed by the Tiberian Massorets, is the Samaritan pronunciation. Seventy-three years ago Petermann studied carefully the Samaritan pronunciation in its original home and reported on it in the "Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd, V, 1 (H. Petermann, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner... Leipzig 1868)".

Meanwhile his remarks were completed and corrected by H. Ritter and A. Schaade in Nablus in the year 1917. At first these remarks which show the pronunciation of to-day, as well as that which goes back to earliest times, were questioned. But nowadays we need no longer doubt their value, as new discoveries of Hebrew MSS of the Samaritan Pentateuch which are occasionally vocalised show that the Samaritan pronunciation 600 years ago is not essentially different from that of to-day.

Fritz Dening^(*) occupied himself with the Samaritan pronunciation, and studied the phonetic as well as the form, making use of the materials we have. He points out some characteristics of the Samaritan Hebrew, which also appear in the Babylonian or Palestinian pronunciation, or in Greek and Latin transcriptions.

An important contribution to the study of Dening is possible. There are grammatical Hebrew MSS written in Arabic by Samaritans in the 12th and 13th centuries, using the Samaritan Hebrew pronunciation. Most of these MSS were already published 70 years ago by Th. Nöldeke. A glance at the grammar of at-Tautia and Qawānīn al-Miqrā, which have already been published by Nöldeke, shows, in the opinion of Nöldeke, that to understand the Hebrew grammar in general, these Samaritan MSS will not give us important information. Perhaps he is right, but, nevertheless

(*) s. Fritz Dening, Das Hebräische bei den Samaritanern (Bonner Orientalistische Studien Heft 24).

attaches great value to the pronunciation preserved in the Babylonian as well as in the Tiberian Hebrew MSS. Leander in his own instructive essay, which appeared after his death in the "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1936" shows us the value of the so-called Palestinian punctuation⁽¹⁾ in understanding the Hebrew pronunciation of the Middle Ages ⁽²⁾.

We must see that the scientific purpose of studying Hebrew grammar is the discovery of the rules according to which the Tiberian Massorets have finally fixed the Hebrew pronunciation. From the beginning we must be convinced too that it is very necessary to be sure of the different forms the Hebrew pronunciation of the Middle Ages has been conserved, in order to come nearer and nearer to that Hebrew pronunciation, which throws some light on the Hebrew construction and phonetic in those days, when the language was still alive. Therefore, we are obliged to examine carefully all these different Hebrew pronunciations, along with the one fixed by the Tiberian Massorets.

It has been long accepted that the Hebrew forms first appeared in Greek and Latin transcriptions. After Prof. Franz Xaver Wutz had given his greatest care to this study, and reached some important conclusions⁽³⁾, he was engaged in other tasks which obliged him to give up his previous work. Therefore, recently, Alexander Sperber collected this material in an extensive and clear essay especially concerning the second column of the Hexapla of Origenes and the transcriptions which we find in the work of Hieronymus. So Sperber has made a good and useful contribution to a scientific Hebrew grammar ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ P. Kahle, MW.

⁽²⁾ P. Kahle, MW I, p. 36 ff.

⁽³⁾ Franz Wutz: Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus I (1925), II (1933).

⁽⁴⁾ Alexander Sperber: Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations (Hebrew Union College Annual, Volume xII-xIII [1937-1938] p. 193 ff).

THE HEBREW BY THE SAMARITANS

BY

FOAD HASSANEIN

The Geniza of Old Cairo contains Hebrew Bible Texts with various kinds of punctuation, which differ from the Tiberian, the only one known till recent times. These Geniza Bible Texts help us to examine, for the first time, the growth of the Tiberian punctuation of the OT. We can now clearly notice how in Babylonia as well as in Palestine, from the beginning, an attempt was made to vocalise the unpunctuated Hebrew Bible Texts with vocalic signs; and we can easily follow the way in which this vocalisation became more and more complicated, and the assimilation of the different systems into each other, until finally they gave birth to this punctuation now called the "Tiberian" ⁽¹⁾. The older texts show us clearly that the Hebrew pronunciation which now has the mastery, was not the only one used in the Middle Ages. The importance of the Babylonian pronunciation of Hebrew ⁽²⁾ is now accepted. The new elaboration of Hebrew grammar like that of Bergsträsser ⁽³⁾ and Bauer-Leander ⁽⁴⁾

(1) See P. Kahle, *Das Problem der Grammatik des Hebräischen* (Indogermanische Forschungen) 45 (1927) 395 ff., *Masoreten des Westens* (im folg. MW) 1 (1927) und 11 (1930); ZAW 39 (1921) 230 ff.; *Vom Alten Test.*, Karl Marti gewidmet herausgegeben v. K. Budde (1925), p. 167 ff.; Pontus Leander, *Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen* (ZAW Neue Folge 13. Bd. 1936).

(2) See P. Kahle, *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonischen Juden*, Leipzig 1902; P. Kahle, *Masoreten des Ostens* Leipzig 1913.

(3) G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*. . . I (1918) II (1929) Leipzig.

(4) Bauer-Leander *Histor. Grammatik der Hebräischen Sprache*, Halle 1922.

qu'il se contente de détruire l'Olympe sacré pour le plaisir de la destruction et pour goûter la joie mesquine de montrer aux hommes que ce qu'ils prenaient pour des lanternes ne sont que des vessies. Il semble que, dans cette tragédie, Euripide ait exprimé la déception et la révolte d'une âme à laquelle, en réponse à son besoin d'un Dieu juste et bon, d'un Dieu qui fut amour, la religion grecque n'a offert que des Aphrodites, des Poséidons et des Artémis : *J'ai perdu la sérénité en voyant trompée mon attente* (v. 1120). *O'est moi, l'austère adorateur des dieux, moi qui surpassais en vertu tous les autres ; et l'Hadès est devant moi !* (v. 1364—1366).

malheur aux dieux ! (v. 1415), blasphème dont la cruauté divine est seule responsable, cri de rage impuissant d'une plus grande beauté que les consolations mesquines prodiguées à ce mortel par Artémis qui lui promet de faire périr un favori d'Aphrodite ?

Il ne semble pas que ce soit l'avis d'Euripide, qui exprime son désabusement dans un chant du chœur : *Mon espoir secret en une Intelligence cède à la vue des hasards et des actions humaines. En sens divers se succèdent les vicissitudes, et les hommes voient changer leurs jours au gré d'un éternel caprice... Que mes principes ne soient ni trop exacts, ni frappés au coin de l'erreur ; et puisse-je, avec une souple conduite, changeant du jour au lendemain, toute ma vie jouir de la félicité !* (v. 1105—1118)⁽¹⁾. Ces paroles forment un contraste saisissant avec celles que ce même chœur prononçait à un moment où il croyait encore en une justice récompensant la vertu des hommes comme le prétend Hésiode : *Ah ! comme il est vrai que la vertu est toujours belle, et récolte noble renom chez les humains !* (v. 431—432).

Cependant, il ne faudrait pas croire qu'Euripide se contente de ce cynisme désabusé et de cet opportunisme qui pourrait être celui de quelque épicurien sceptique. Le personnage d'Hippolyte, son aspiration à un idéal de pureté, sa mort, qui est une protestation contre l'injustice des dieux traditionnels⁽²⁾ et qui, "au prix de la douleur lui assure l'immortalité"⁽³⁾, en sont la preuve.

Bien que le poète, pour démontrer l'insanité des croyances populaires, ait représenté les dieux traditionnels sous le jour que nous avons dit, il n'est pas un Lucien ou un Voltaire. Il y a trop d'amertume dans sa critique pour que nous puissions croire

⁽¹⁾ Le scholiaste fait remarquer que c'est ici le poète qui parle, puisque, bien que le chœur soit composé de femmes, les participes au nominatif sont masculins. Un seul est féminin ; c'est celui du vers 1111 : *Εἴθε μοι εὐχαιτέρη θεῶν* Or, dans ce vers, le chœur attribue aux dieux la capacité d'accorder quelques bienfaits aux hommes ; ce qui est significatif.

⁽²⁾ Cf. 1364 sq.

⁽³⁾ Méridier, *op. cit.*, p. 24. :

trouve rien de mieux pour consoler Hippolyte que de lui promettre la mort du favori d'Aphrodite, mortel dont le désir de vengeance d'une divinité causera la perte, n'est pas plus noble que les autres Olympiens. Et même si elle l'était, elle ne pourrait agir en conséquence : retenue par la crainte de Zeus, elle est incapable d'enfreindre en faveur d'Hippolyte les usages sacrés de la confrérie divine. Euripide le fait voir clairement : elle défend Poséidon (v. 1318 sqq.) ; elle n'a pas voulu empêcher Aphrodite d'agir (v. 1326 sqq, et 1400) ; elle ne s'est pas opposée à ce que Cypris assouvît son courroux (v. 1327) ; interpellée par Hippolyte au moment où il est banni par son père, elle se garde de répondre et le laisse périr, bien que cet appel fût pathétique et témoignât d'une grande ferveur à son égard : *O des divinités la plus chère à mon cœur, fille de Lèto, compagne de ma vie, compagne de mes chasses, nous serons donc banni de la glorieuse Athènes.* (v. 1392—1394). Étant donné cet appel, le fait que sa tardive apparition est inutile la condamne bien plus que ne l'aurait condamnée une totale abstention.

Incapable de secourir celui qui lui a rendu un culte si fervent, qui l'a adorée plus qu'aucun dieu ne l'a jamais été par un mortel, cette déesse qui laisse périr Hippolyte, parce qu'elle observe scrupuleusement les règles de la "clique" olympienne, ne vaut pas plus que les autres dieux. Elle vaut même moins qu'eux. En lui faisant exposer le code de la solidarité divine, en lui prêtant un bas désir de vengeance à l'égard d'Aphrodite (v. 1416 sqq.), Euripide a pris soin qu'elle n'aille pas bénéficier de la sympathie qu'éprouve le spectateur pour la victime des machinations d'Aphrodite.

Les dieux, tous, sans exception, sont donc représentés par le poète comme acharnés à la perte des hommes.



C. *Conclusion.* Quelle conclusion les hommes doivent-ils tirer de ces constatations sur la malveillance divine ? Doivent-ils s'insurger comme le fait Hippolyte : *Que ne peut un mortel porter*

avait, exaucant sa prière, tué Hippolyte : *O dieux et toi Poséidon! tu étais donc vraiment mon père* ⁽¹⁾ *pour avoir exaucé mes imprécations.* (Au Messager) *Comment a-t-il péri? Parle. De quel coup la massue de la Justice a-t-elle frappé l'auteur de ma honte?* (v. 1169—1172). Quelle ironie amère dans ces mots prononcés par un père à qui un dieu vient de jouer un tour atroce : *la massue de la Justice!* ⁽²⁾. Qu'il est donc *paternel* ce dieu qui accepte qu'un père se réjouisse des coups ⁽³⁾ assénés par cette massue à un innocent ! Ces coups, Euripide a voulu qu'ils apparaissent comme la manifestation de la cruauté des Olympiens qui se donnent la main pour abattre un mortel. En plaçant ces paroles, qui pour le spectateur ont une signification atroce, dans la bouche du père de celui que les dieux ont accablé de leur vindicte haineuse, le poète ne pouvait dresser réquisitoire plus violent contre la religion traditionnelle.

On pourrait se demander si Artémis ne vaut pas mieux que ses "collègues", elle qui, voyant Hippolyte déjà moribond, s'écrie avec un chagrin sincère : *O malheureux ! À quelles épreuves as-tu été lié ! C'est ta noblesse d'âme qui a causé ta perte.* (v. 1389 sq.) ⁽⁴⁾. En effet, sa haine à l'endroit de Cyprius n'est pas simple manifestation de jalousie colérique vis-à-vis d'un concurrent qui a réussi un mauvais coup : elle lui est inspirée par la réelle affection qu'elle ressent pour Hippolyte. Echappe-t-elle donc aux critiques formulées par Euripide à l'encontre des autres dieux ?

Cela serait bien étonnant et bien peu conforme aux paroles que, partout ailleurs, le poète lui prête ⁽⁵⁾. Une déesse qui ne

(1) Εὐὸς πατὴρ ὁρθῶς.

(2) Δίκης ῥόπτρον.

(3) Cf. 1267.

(4) Cette exclamation d'Artémis a deux sens. Elle exprime l'orgueil de la déesse qui appelle "noblesse d'âme" le culte que lui rend Hippolyte (ce n'est pas elle qui devrait le dire). Et en même temps, sous la plume du poète, elle est une nouvelle condamnation d'Aphrodite.

(5) V. 1318 sqq ; 1416 sqq ; et *passim*. Il serait faux de voir dans le vers 1435 une noble pensée qui honorerait la déesse : si elle dit à Hippolyte de ne pas haïr son père, c'est pour qu'il déteste davantage Aphrodite.

trompé Thésée (v. 1406) en *égarant sa raison* (v. 1414) ⁽¹⁾; tel est donc le rôle joué par cette déesse que les hommes vénèrent entre tous les immortels!

Poséidon n'en a pas un plus glorieux; il se plaît à profiter de la naïveté et de la colère de Thésée en se hâtant d'exaucer le vœu que ce malheureux père avait formulé contre un fils dont, en sa qualité de dieu, il n'ignorait pas l'innocence. Plus tard, accablé par la révélation de cette innocence, Thésée gémit et veut se plaindre de la cruauté de Poséidon: s'il a maudit son fils, c'est qu'il agissait sous l'empire aveuglant de la colère et du ressentiment. Le dieu n'a pas cette excuse et aurait pu, par pitié pour Thésée, dont il est le père ⁽²⁾, et par amour de la justice, ne pas l'exaucer. Mais, obéissant aux lois du code de la solidarité divine, Artémis lui interdit d'accuser un dieu. Selon l'usage des immortels, elle vante l'action de son confrère et rejette sur Thésée l'entière responsabilité d'une catastrophe dont le spectateur sait bien qu'Aphrodite et son complice sont les véritables auteurs: *Mes paroles, Thésée, te mordent le cœur? Reste en repos et entends la suite: tu gémiras davantage... Ton père, le dieu des mers, eut raison de t'accorder ce que lui imposait sa promesse; c'est toi qui, à ses yeux comme aux miens, fais figure de criminel: sans attendre ni preuve, ni paroles des devins, sans enquête, sans permettre au temps de faire la lumière, tu as lancé l'imprécation contre ton fils, et tu l'as tué* (v. 1313—1314; 1318—1324) ⁽³⁾.

Ce cynisme divin rend encore plus cruelle la signification profonde qu'Euripide veut que nous donnions aux remerciements que Thésée, alors qu'il ignorait l'innocence de son fils, avait adressés à Poséidon au moment où il apprenait que ce dieu

⁽¹⁾ Cf. 1433 sq.: *Il est naturel aux humains de faillir, quand les dieux le permettent*. Cette permission, ils la leur donnent volontiers.

⁽²⁾ V. 887 et 1169.

⁽³⁾ Il serait contraire à toutes les intentions d'Euripide d'interpréter ce passage comme étant le thème habituel de la punition infligée par les dieux à la démesure humaine. Euripide n'est pas Eschyle.

maison. (v. 359—361). Donc être *plus que déesse* veut dire : s'acharner avec succès sur les humains. Et plus loin, la Nourrice dit : *Il n'est rien d'extraordinaire, ni d'inexplicable en ce qui t'arrive : le courroux d'une déesse s'est abattu sur toi Cypris est irrésistible . . . celui qu'elle trouve excessif et hantain, Dieu sait, quand elle l'a saisi, les outrages qu'elle lui inflige* ' (v. 437—438; 443—446). Il est donc *naturel* que le courroux d'un dieu s'abatte sur un mortel ! Telle est, du moins, la pensée de ceux qui acceptent la religion traditionnelle : en effet, la Nourrice, femme du peuple, est bête ⁽¹⁾ ; il est significatif qu'Euripide ait mis l'expression de cette piété absurde dans la bouche de cette femme. Ainsi, seconde conclusion que le spectateur doit tirer de ces paroles, lutter contre un amour coupable est, aux yeux de la déesse, preuve de caractère *excessif et hautain* !

Phèdre, plus intelligente que sa Nourrice, porte sur les dieux un jugement aussi lucide qu'amer. Les machinations d'Aphrodite ont réussi : instrument aveugle des volontés de la déesse, la Nourrice a appris à Hippolyte quels sentiments la reine a pour lui. Incapable désormais de déjouer les plans de Cypris, la mort de Phèdre ne peut que lui plaire : *Cypris, dit Phèdre, consomme ma perte : je la réjouirai en quittant la vie aujourd'hui même* (v. 725—727) ⁽²⁾. Or, Phèdre n'a commis aucun péché. En effet, elle ne peut être tenue pour responsable ni de son amour, ni de la révélation que, à cause des machinations d'Aphrodite, en a faite la Nourrice ⁽³⁾ : placée dans sa bouche, cette condamnation de l'attitude divine n'en a que plus de force.

A la fin de la tragédie, trois vers résument ce que fut l'action d'Aphrodite : *irritée par la vertu d'Hippolyte* (v. 1402), elle a

⁽¹⁾ La bêtise de la Nourrice se fait voir nettement dans la démarche qu'elle entreprend auprès d'Hippolyte auquel, croyant rendre service à sa maîtresse, elle fait l'aveu de l'amour que Phèdre a pour lui.

⁽²⁾ En effet, maintenant le courroux d'Aphrodite est assouvi : cf. 1327 sq.

⁽³⁾ A propos de la signification qu'il convient de donner à l'accusation posthume que Phèdre porte contre Hippolyte. Voir Méridier, *op. cit.*, p. 19.

ces dieux que croient les Athéniens qui appellent crime d'impie⁽¹⁾ les aspirations des philosophes à un idéal plus élevé !



B.—*L'attitude des dieux à l'égard des mortels.* L'attitude qu'ont les dieux à l'égard des hommes est, dès le prologue, exposée par Euripide avec une clarté qui ne laisse aucun doute sur ses opinions au sujet de la religion traditionnelle. Aphrodite vient sur la scène expliquer, avec un cynisme provocant, qu'elle a décidé de tirer vengeance de l'attitude méprisante qu'Hyppolyte a vis-à-vis d'elle. Or, cette attitude est commandée par le plus noble idéal : ascète épris de pureté, Hippolyte s'est consacré à la chasteté. Offense inadmissible, outrage grave à une déesse que Cypris ne peut laisser impunis. Aussi établit-elle ses machinations⁽²⁾ qui feront périr, avec le mortel qu'elle hait, Phèdre qui a commis le crime scandaleux de résister aux desseins de la déesse en luttant contre un amour coupable. Cette lutte de Phèdre (v. 373—430), qui avait refusé de se laisser entraîner sur la voie où Cypris veut qu'elle aille, et la manière dont la déesse l'avait harcelée au point que la malheureuse, voyant que ces résistances ne venaient pas à bout de Cypris (v. 401 sq.), s'est décidée à mourir, sont la claire démonstration de la façon dont les dieux de la mythologie se comportent vis-à-vis des hommes : pour le plaisir d'assouvir une vengeance que lui inspire sa soif d'honneurs, Aphrodite pousse Phèdre au crime et la précipite dans la mort, alors que cette malheureuse, jusqu'au jour où elle refusa une ignoble complicité avec la déesse, ne l'avait jamais offensée.

Une fois Phèdre acculée par Aphrodite au suicide, la Nourrice, qui pourtant ne brille pas par l'intelligence, prononce une parole qui en dit long sur les dieux : *Ah ! Cypris, je le vois, n'est pas une déesse, mais plus qu'une déesse, s'il est possible, elle a fait la perte de cette infortunée, la mienne et celle de la*

(¹) Γραφή ἀσεβείας.

(²) Τοῖς ἐμοῖς βονυόμασιν (v. 29).

crainte de Zeus⁽¹⁾, s'est abstenue d'intervenir. Elle a donc maintenant droit à la vengeance : *Laisse faire ; même dans les ténèbres souterraines ce n'est pas impunément qu'à sa guise Oypiris aura fait tomber sur ton corps les coups de sa colère, pour punir ta piété et ta vertu* ⁽²⁾. *Moi-même, de ma main, j'en frapperai un autre : celui qu'elle chérira entre tous les mortels* ⁽³⁾, *mes traits inévitables en tireront vengeance.* (v. 1416-1422). Ces paroles font montre d'une élégante mentalité et ne doivent guère consoler Hippolyte, à qui elles sont adressées. Au contraire, elles devraient lui faire regretter d'avoir vertueusement consacré sa vie à une déesse pareille. Ainsi, poussant l'ironie vengeresse et la révolte jusqu'à leur dernier terme, Euripide, pour bien démontrer l'insanité qu'il y a à placer sa créance en de pareils dieux, détruit la beauté de l'idéal de son héros. Et ce n'est pas la très banale parole prononcée par Artémis aux vers 1339 sqq : *La mort des hommes pieux n'est point joie pour les dieux : les méchants, au contraire, avec leurs enfants et leurs maisons sont anéantis sous nos coups* ⁽⁴⁾, qui infirme ce que nous avons dit : Cypris s'est réjouie de la mort d'Hippolyte et de celle de Phèdre (v. 725 sqq.) ; Adonis, victime de la colère d'Artémis contre sa collègue olympienne, n'est point un *méchant anéanti* sous les justes coups de la divinité.

Les rapports qu'entretiennent les dieux entre eux sont donc ceux qu'il y a entre les membres d'une camarilla régie par un code dont les mortels font les frais, camarilla où règne pas mal de zizanies. La conclusion s'impose d'elle-même : Et c'est à

(1) Ζῆνα μή φοβουμένη (v. 1331).

(2) Σὺς εὐσεβείας κάγαθῆς φρενὸς χάριν (v. 1419). Ici, ce n'est pas Artémis, mais Euripide qui parle. Cette ironie, ce cynisme désespérés sont le cri du poète qui se révolte contre les dieux auxquels la tradition voudrait l'obliger à croire.

(3) Les pauvres mortels font les frais de ces disputes entre dieux.

(4) Rhétorique hésiodique qu'Euripide ridiculise en la faisant servir d'excuse à la vengeance d'Artémis.

leur assure, les uns vis-à-vis des autres, une liberté d'action qui, si elle les gêne parfois, leur est la plupart du temps précieuse. Et Zeus, ce Zeus qui n'a pas écouté l'appel pathétique d'Hippolyte, a pour principale fonction de veiller, au détriment des humains, à ce qu'aucun dieu ne fasse une entorse aux lois de la confrérie ! C'est le seul rôle que, dans cette tragédie, Euripide lui fasse jouer⁽¹⁾.

Respectant cette solidarité, Artémis, quoique la protectrice d'Hippolyte, n'a pas empêché Poséidon de faire périr son favori et elle ne permet pas à Thésée d'accuser son confrère, à qui elle donne raison (v. 1318-1324). Quoiqu'elle eût éprouvé de la reconnaissance à l'égard de son collègue, s'il n'avait pas exaucé le vœu de Thésée, la déesse le défend ; car les immortels se tiennent entre eux.

Ce respect mutuel, cette stricte observance du code de la "clique" ne vont pas sans causer entre les immortels de vives jalousies, ni provoquer des ressentiments et des haines qui s'assouviennent dès qu'il est possible. Artémis déteste Aphrodite ; elle le déclare à deux reprises : ... *la déesse la plus détestée de nous toutes qui mettons notre joie dans la virginité* (v. 1301 sq.), et plus loin : *Ainsi l'a résolu Cypris, la scélérate*. (v. 1400). Si l'un des immortels a enfreint le code, alors les membres sont dégagés, semble-t-il, de l'obligation de respecter les chasses gardées de leurs collègues. Aphrodite a fait périr le favori d'Artémis. Celle-ci, correcte jusqu'au bout et retenue par la

(1) Chez Homère, les dieux ne sont pas tenus à cette solidarité dont les mortels font les frais : Zeus (*Il.* XXII, 166 sqq. ; 209 sqq.) les oblige à respecter les arrêts de la Nécessité, malgré leurs désirs ; Athéna (*Od.* I, 16—87) obtient de Zeus qu'il lui soit permis, malgré Poséidon, de mettre un terme aux souffrances de l'homme qu'elle aime. Quant à Eschyle, Zeus représente pour lui l'Olympien qui, après quelques péchés de jeunesse (*Prométhée enchaîné*) fait succéder au règne du cruel Cronos celui de la Justice. Mais Euripide ne veut pas que les hommes prêtent aux dieux de la mythologie des sentiments d'amour et de justice.

préoccupation : par là le poète voulait exprimer une pensée philosophique dont nous nous proposons de faire ressortir quelques aspects.



A.—*Les rapports qu'ont entre eux les dieux.* Dès le début de la tragédie, Aphrodite expose quelles sont les règles régissant les rapports entre les dieux : *De ces égards* (ceux qu'Hippolyte a pour Artémis) *je ne suis point jalouse : que m'importe en effet ?* (v. 20) ⁽¹⁾. En effet, les dieux n'ont pas coutume de marcher sur les brisées les uns des autres. Cela est confirmé par l'attitude de Zeus. Au moment de monter sur le char qui va l'emporter à la mort, Hippolyte invoque le maître des dieux : *Zeus, que je meure si je suis un méchant !* (V. 1191). Or, Hippolyte est innocent. Cependant Zeus, le père de la Justice, comme l'appelle Eschyle, n'intervient pas auprès de Poséidon pour l'empêcher d'exaucer la prière fatale de Thésée : chez les Olympiens, chacun respecte, au mépris de toute justice et au détriment des humains, les prérogatives des autres ; car le code de cette société d'immortels interdit à ses membres de s'immiscer dans les affaires les uns des autres.

Ce code de la camarilla divine est exposé, avec une franchise significative, par Artémis aux vers 1328—1334 : *Or telle est la loi des dieux : aux désirs qu'a formés la volonté d'un autre, nul ne consent à faire obstacle ; toujours nous lui laissons le champ libre. Sache-le, en effet : sans la crainte de Zeus* ⁽²⁾, *jamais je ne serai tombée dans cette honte de laisser mourir l'homme qui de tous les mortels, est pour moi le plus cher.* Ainsi, aucun amour-propre, aucune affection particulière unissant un dieu à un mortel ne sont assez forts pour obliger un Olympien à transgresser les règles qui régissent leurs rapports. Ils laisseront mourir un innocent qui leur est cher plutôt que d'enfreindre le code qui

⁽¹⁾ Toutes les citations sont empruntées à la trad. de Méridier, op. cit..

⁽²⁾ Le maître des dieux paraît le membre qui aurait enfreint les règles de la "société".

LA CRITIQUE DE LA RELIGION TRADITIONNELLE

DANS *L'HIPPOLYTE* D'EURIPIDE

PAR

A. DE MARIIGNAC

On sait que, fortement influencé par la critique que les philosophes contemporains faisaient de la conception religieuse traditionnelle, telle qu'elle est exposée dans Homère et dans Hésiode, les deux auteurs dont les œuvres formaient la *Bible* de l'enseignement dans les écoles athéniennes, Euripide a élevé dans tous ses drames ⁽¹⁾ une véhémence protestation contre la croyance populaire ⁽²⁾ : Non, les Olympiens ne sont pas ces maîtres souverains et justes des destinées humaines auxquels le peuple croyait et qu'il vénérât, malgré les défauts humains que leur prêtait la mythologie !

C'est pourquoi, en encadrant la tragédie d'*Hippolyte*, selon un procédé de symétrie cher aux Grecs ⁽³⁾, entre deux apparitions divines, Euripide n'avait pas uniquement un dessein artistique ; et s'il a fait agir les dieux tout au long de sa pièce, même quand ils ne sont pas effectivement présents, ce n'était pas seulement pour se conformer aux usages du genre tragique. Dans *Hippolyte*, la présence et l'action divines correspondent à une autre

(1) Même dans *Les Bacchantes* qui, sous leur apparence religieuse, sont un violent réquisitoire contre les excès irrationnels auxquels conduisent les religions mystiques fondées sur la mythologie.

(2) C'est là une des raisons qui expliquent le peu de succès qu'il obtint auprès du public athénien.

(3) Cf. Méridier : *Euripide*, éd. Les Belles-Lettres, tome II, Notice d'*Hippolyte*, p. 23.

had been found in Egypt before the publication of the Fouad Papyri, 1, No. 23⁽¹⁾. This papyrus, of which the provenance is not known, but which belongs to the Arsinoite Nome, contains a report of judicial proceedings that took place on the 26th Phamenoth, in the year 144 A.D. A certain Dius, son of Zeuxis, who had declared on oath to the strategos of the Arsinoite Nome that he would present himself on the 24th of the month of Phamenoth to stand trial against his brothers, appeared on the fixed date; but no entry could be made in the minutes, as the 24th Phamenoth was a holiday. Since we know from Roman calendars that on the 24th Phamenoth (Alexandrian) the feast of the Pelusia was celebrated, it seems probable that the *ἑρα ἡμερα* on which the office of this strategos was closed was the day of the Pelusia. If this hypothesis true we have here the first indication of the existence of the Pelusia in Egypt, and a proof that the *Fasti Philocali* or their prototype copied some of the feasts celebrated in honour of the Egyptian gods from the calendar of Alexandria⁽²⁾.

(¹) Publication de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents III. Les Papyri Fouad I (Cairo, 1939) No. 23, 9-10: kd. *ἐναι δὲ διὰ τὴν ἑσπέρην μὴ ὄνομασθαι* (read *ὀνομασθαι*).

(²) The calendar of Philocalus and a late papyrus from Arsinoë agree on the date of the Serapia, the papyrus gives the 30th Pharmouth (Alex.) and the *Fasti* the 25th April (Julian) (CIL 1^a, p 260; B.G.U. 362 14, pagina XII, line 16; Wilcken, *Hermes*, XX (1885), p. 475).

THE DATE OF THE PELUSIA IN EGYPT

BY

MOHAMED SELIM SALEM

The last Egyptian feast to be prescribed in Rome, after the victory of Christianity, was the Pelusia celebrated on the 20th March (Julian), which corresponded to the 24th Phamenoti (Alexandrian) ⁽¹⁾. This temporary escape from the fate which befell other pagan ceremonies was probably due to the popular interpretation, in the later period, that connected the Pelusia with the cult of the Nile ⁽²⁾. The festival was celebrated, so ran the story told by Lydus, ⁽³⁾ in honour of a good daemon who appeared to the anxious population in a period of drought to announce to the wretched natives the end of their miseries and the rise of the Nile. The association of the Pelusia with the worship of the Nile finds support in the practice of taking a religious bath during the celebration of this feast, which was thought in popular belief to have the power of spiritually regenerating the devotee ⁽⁴⁾. Although the name Pelusia, known to us from Roman calendars, shows that the native place of the festival was the town of Pelusium, no traces of the Pelusia

⁽¹⁾ *CIL.* 1^a, p. 260 (in the *Fasti Philocali*); *ibidem*, p. 261 (in the *Fasti Silvii*); cf. also. Mommsen in *CIL.* 1^a, p. 313; *Lydus, de mens.* IV, 57 (ed. Wunsch, p. 112 f.); Nock, *J. Theol. St.*, 28 (1927) d. 239, n. I.

⁽²⁾ Libanius, 30, 35 (ed. Foerster. III, p. 106): ἀλλ' ἀφελῖναι τὸν ποταμὸν εὐωχεῖσθαι τοῖς πάλαιοις ἐπὶ μιοθῇ τῷ εἰωθέτι.

⁽³⁾ Vide n. I.

⁽⁴⁾ Tertullian, *de baptism.* 5,1 (ed. Borleffs in *Mnemosyne*, 59 (1932), p. 21; Reitzenstein, *Die vorgeschichte der christ. Taufe*, 33; Dölger, *Antike u. Christentum I* (1929), p. 150 ff.

(106) *Ibid., op. cit.*, III, pp. 115, 316 ; *ibid., op. cit.*, fols. 138 B.

(107) *Ibid., op. cit.*, III, pp. 115, 125 ; *ibid., op. cit.*, fols. 124-144 B.
According to the former authority Tumanbey knew nothing of his doom
until he was dismounted at the Zawila Gate.

(108) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 116, 133.

the guns the Sultan had put into position there, with the shields and palisading, and the vehicles on which the Sultan had spent so much time, labour and money, and from which he had reaped no advantage. Everything in the camp was plundered. Such was the decree of fate". On page 107 (*ibid.*), Ibn Iyas went on to say that Djanberdi had been secretly plotting with Salim I since the days of Sultan al-Ghuri, and that the catastrophe of the field of Dubik was as much due to his treachery as to that of Khairbek.

(96) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 88, 90. According to the same authority (*op. cit.*, III, p. 97), "rascals and slaves set to work to rob the houses under the mask of Turks"; many of the houses belonging to leading Mamluk officials were plundered. As for the attitude of the Bedouins towards their vanquished oppressors, several references in Ibn Iyas and Ibn Zunbul could be cited to show how the Bedouins hindered the military operations of the Mamluks against the Ottomans. (See, for instance, Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 6A-B, 102B-105A.) Other tribes, however, remained loyal to the Mamluk cause. (See Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 109-110.)

(97) The story of these three days is graphically told by Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 97-98, 99-100.

(98) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 98, 99-100.

(99) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 102-105.

(100) " " " " pp. 106-110, 111, 113; Ibn Zunbul, *op. cit.*, I, fols. 62 B-64 B, 65 B.

(101) Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 64 B, 66 B-67 A.

(102) Ibn Iyas (*op. cit.*, III, p. 112) could not give the exact locality where the battle was fought: "The armies of Ibn Othman and those of Sultan Tumanbey met at Wardan; but some said that the encounter took place at al-Manawât..., others said that the battle was fought at Kun al-Homâr". According to Ibn Zunbul (*op. cit.*, fols. 60 A, 73 B), Tumanbey retreated to Dashûr, after appointing Shadibek to the command and instructing him to engage Salim on the first chance of an encounter.

(103) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 112-113; Ibn Zunbul fols. 89A-90A, 91 B-102 A. The latter authority deals with the vicissitudes of the battle in great detail.

(104) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 114; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 121 A-122 B.

(105) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 114. Ibn Zunbul gave a much more detailed narrative of the meeting between the Ottoman and the Mamluk. (See *op. cit.*, fols. 134 B-138 B.)

(86) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 71, 74, 75, 77, 78. According to Le Strange (Don Juan of Persia, p. 123). Tumanbey "sent to Rhodes to beg a loan of artillery". The Knights refused to accede to the demand, and the rumour which reached the Sultan from Alexandria that Rhodian ships had come with reinforcements for his assistance proved entirely false. (See Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 92.)

(87) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 71, 77-78, 79. Djanberdi returned to Cairo on December 30th, and he attributed his defeat, not only to the overwhelming numbers of the enemy, but to the cowardice of his mercenary followers. From that time, however, his loyalty began to be suspected. (See *ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 85-86.)

(88) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 80-81.

(89) " " " pp. 81-83, 88, Ibn Zuhul, *op. cit.*, fols. 33B-35A.

(90) " " " " pp. 84-85.

(91) " " " " pp. 87-88.

(92) " " " " p. 88.

(93) " " " " pp. 90, 91, 93-94. It appears that many years before 1516, a moor of North Africa had come to Sultan Kansuh al-Ghuri with the newly invented firearm (Ar. *bundūkiya* = Gun or musket). The moor said that the weapon had just appeared in Asia Minor (Turkey) and the West, and advised the Sultan to train a special Mamluk corps in the use of it. The Sultan caused a few soldiers to be brought to his presence, and had the new arm demonstrated before them. But when the soldiers tried a few shots, the Sultan was unimpressed, and even displeased with the "unworkableness" of the weapon; he turned to the moor and said: "We shall not abandon the teachings of our Prophet...for [the sake of] adopting the [new] methods of the Christians". (Ibn Zuhul: *op. cit.* fol. 49 A-B). It was this new weapon, together with the heavy Turkish artillery, that frustrated all Mamluks attempts to check the hordes of Salim I, but the Mamluks knew it too late. (*Ibid.*, *op. cit.* fol. 48 A: also see below.) As for the types of field artillery, which occur in the Arabic chronicles of the period, these are the Mikla^c (arquebus), the madfa^c (bombard), and manganiik (catapult).

(94) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 93-95.

(95) *Op.*, *cit.* III, pp. 96-97; *op. cit.* fols. 39A-44B. The story of Djanberdi's treachery is told in minute detail by Ibn Zuhul; Ibn Iyas, who did not seem to have been aware of it yet, corroborated the truth of it, in an unintentional way. Thus he wrote: (*op. cit.*, III, p. 97) "The Turkish force that had advanced under cover of Djabal al-Ahmar (Red Mountain), now came down upon the tents of the Sultan (Tamanbey), plundering everything, kit, arms, horses, camels and oxen, including

August 22nd. The Encyclopædia of Islām gives preference to the 24th, which is given by Ibn Iyas. (See Ency. Isl., Art. Selim I.)

(79) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 47-48-57-58; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 21 B-23 B. According to Ibn Iyas, al-Ghuri's body "was not found amongst the dead, nor was it ever known what became of it". Ibn Zunbul (fol. 22A) explained the mystery away by saying that, before the Ottomans could reach the Mamluk camp, two good emirs cut off the head and managed to throw it into an adjacent well; thus the corpse was made unrecognisable, and the dead Sultan was spared the humiliation of having his head paraded on a pole in Constantinople.

(80) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 49, 52, 56; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 25 A-27 B.

(81) " " " " pp. 53-71; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 30 A-B.

(82) " " " " pp. 71-72; *ibid.*, *op. cit.*, fol. 30 B.

(83) According to Ibn Zunbul, (*op. cit.*, fols. 27B, 23A-33A) Sultan Salim I was against the march to Egypt; but he gave in at last under stress of the persistent solicitations of Khairbek. Ibn Zunbul sought support for his argument in the fact that Salim did not penetrate into Persia, after Chaldiran in 1514; and he went on to say that the Ottoman had no desire to do more than Tamerlane had done in 1402, when the latter sacked Aleppo and Damascus and then retired. Generally speaking, it is not safe to make light of Ibn Zunbul's information, in view of the fact that he accompanied Salim I during his whole campaign. A critical study of the morale of the Turkish army after Chaldiran readily shows that Salim returned to Constantinople only because of the rebellion of the Janissaries; and regarding his alleged desire to imitate Tamerlane, the hypothesis was apparently a figment of the writer's imagination, as there was nothing admirable in the story of the sack of Damascus, and the memory of the insulting letter which the Mongol received from the Sultan of Egypt could not encourage Salim to ape the Mongol. Besides, it would be sufficient to recall to mind that Tamerlane was the captor of Salim's ancestor Bayazid I in 1403; he was, therefore, the last person whom the imperious Ottoman would imitate.

(84) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 44, 50, 51. Had Shah Ismail of Persia marched upon the Ottoman camp at Aleppo, as he was alleged to have promised to do, Salim I would probably have been compelled to abandon the idea of carrying his conquests into Egypt. Ismail did not move a finger, however, for "noting that Sultan Selim had been so successful in overthrowing the Mamluks, and conquering the Egyptians, he abstained from interference, and left these, his allies, to their fate". *Le Strange Don Juan of Persia*, p. 122.

(85) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 78, 82., 235.

- (56) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 9.
- (57) " " " " p. 9.
- (58) " " " " p. 9.
- (59) " " " " pp. 10, 15, 16.
- (60) " " " " pp. 10, 13, 16.
- (61) " " " " pp. 15, 16.
- (62) " " " " pp. 9, 14.
- (63) " " " " pp. 6, 15. The foregoing is only a miniature picture of what was going on in Egypt on eve of the march. The account of Ibn Iyas (*op. cit.*, III, pp. 5-19) is so spirited, animated and detailed, that without any effort of imagination one can vividly picture the hurry and worry, hustle and painstaking, of Sultan al-Ghuri. "The stir that was pervading Cairo during that period was like that of the Day of Resurrection ..., but the soldiery criticised the unnecessary hurry of the Sultan". (*Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 19.)
- (64) Ibn Zunbul: *Tarikh Akhdh Mnsr min al-Oharakissa* (Leiden MS.), fols. 4 A, 5 A.
- (65) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 15.
- (66) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 18-30; Ibn Zunbul, *op. cit.*, fol. 4 A-B.
- (67) " " " " p. 23. According to Lo Strange (Don Juan of Persia, p. 122), Shah Ismail was under some sort of pledge to come to the rescue of the Mamluks in the event of being attacked by the Turk.
- (68) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 30. As for the alleged complicity of Sultan al-Ghuri in the fall of 'Ala-al-Dawla, see Ibn Zunbul *op. cit.*, fols. 3 A-B, 9-10 A.
- (69) Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 4 A-B, 5-6 A.
- (70) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 30, 40, 41; Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 12 A-B.
- (71) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 41, 42; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 12 B-13 B.
- (72) " " " " pp. 32, 42.
- (73) " " " " pp. 42-43; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 14 A-B, 15 A.
- (74) Ibn Zunbul, *op. cit.*, fol. 15 A-B.
- (75) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 45; Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 12 B-13 B, 14 A.
- (76) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 43, 45; *ibid.*, *op. cit.*, fol. 17 A.
- (77) " " " " pp. 45-46.
- (78) " " " " pp. 46; Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 17 A-20 B, According to the latter authority the battle of Dabik took place on

repeated requests on Bayazid II's part to have the body handed over to him, that Djem's remains were finally sent by the King of Naples to the Sultan, who had them interred at Brusa. (See Ency. Isl. Art. Djem.)

(43) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 332, 339, 354.

(44) " " " II, pp. 354, 362.

(45) " " " (Paris MS.), fol. 120 B.

(46) " " " " " fol. 119 B.

(47) " " " " " fols. 137 A-B, 138 A-B, 139 B.

(48) " " " " " fols. 142 A, 145 B, 166 A. It will be recalled that Dawlatbey rebelled again, and fled to 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr.

(49) A young son of Ahmad named Kasim escaped the holocaust, and in later years reached the Court of Sultan al-Ghuri. See below.

(50) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 5; Ency. Isl. Art. Dhu-l-Kadr.

(51) Le Strange: Don Juan of Persia, p. 121; see also the introduction to the same work, p. 20. As for Shah Ismail's endeavours to ally himself with Europe against Salim, the attempt did not fructify until 1517. An offer of an alliance was actually made to him by the Emperor Charles V, after Pope Leo X and Maximilian I had previously thought of gaining Ismail as an ally against the Turks. But on account of the great distance which separated the Shah and the Emperor (it took almost six years for a letter to reach Charles V from Ismail), no definite arrangement was reached, and Ismail died in 1524. (See Ency. Isl. Art. Ismail.)

(52) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 32.

(53) In a parody consisting of 117 Arabic lines (see Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 64-68), a certain popular poetaster of the period mentioned one economic reason, besides that of conquering the country of the Dhu-l-Kadr, as one of the grievances of Sultan al-Ghuri against Salim I. He said (lines, 3, 4, 5, 6) that great hardships were intensely felt in Egypt as a result of Salim I's embargo on the passage of products, fabrics and even slaves, from Asia Minor and elsewhere into Syria. "Wool ceased to be obtainable for the making of clothes; and many a year forsooth did we wait in vain for wool. For the whole parody, see Salmons' translation of Ibn Iyas, pp. 64-70.

(54) Salim I had also some old grievances against the Mamluks. "Egyptian troops had no more than one occasion during his father's reign invaded Asia Minor, and celebrated their victories with long lines of captives led in triumph through Cairo... (See Arnold, The Caliphate, p. 139.)

(55) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 5-6.

The pretender's Serbian mother named Djedjuk, to whom he was deeply attached, died also in Cairo, in April 1498 (p. 340 *supra*).

(25) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 212, 214. See also Ency. Islam, Art. Djem.

(26) *Ibid.*, *op. cit.*, II, p. 227. See also Muir, *op. cit.*, p. 177.

(27) *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232.

(28) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 226, 227, 231.

(29) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 229, 230, 231, 234, 235, 239, 240. The original instructions to the emir Izhek were apparently to remain at the base of operations in case further hostilities broke out, but he was compelled to return on account of the spread of mutiny in the ranks of his troops.

(30) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 237, 241, 245, 248, 249, 250, 251, 252.

(31) " " " II, p. 242.

(32) " " " II, p. 253. See also Ency. Islam, Art. Djem.

(33) " " " II, pp. 252-253, 254, 256-257.

(34) " " " II, p. 260.

(35) " " " II, pp. 257, 260.

(36) " " " II, p. 260.

(37) Muir, *op. cit.*, p. 177, Ency. Isl., Art. Djem. Innocent VIII obtained the possession of so valuable a prize as the heir to the Ottoman throne, for he was planning a Crusade against the Turks. But bribed by Bayazid, and failing in the hope of a religious war, the Pope kept Djem in durance in Rome, where he remained till 1494. He died at Naples in February of the following year, after taking part in the campaign of Charles VIII, King of France, against Naples. Pope Alexander VI (Rodrigo Borgia), who had come to the Apostolic Chair in 1495, was suspected of having poisoned him. (See Ency. Isl. and Ibn Iyas, *op. cit.*, II, p. 287.)

(38) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, p. 262.

(39) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 262-264, 265, 266-267.

(40) " " " II, pp. 268-269, 270.

(41) " " " II, pp. 270, 271, 280, 281. See also Muir, *op. cit.*, p. 178.

(42) *Ibid.*, *op. cit.*, II, p. 292; Pelicier; Letters de Charles VIII, Vol. IV, pp. 181-182. Charles VIII had the body embalmed and sent to Gaëta, and it remained guarded by Djem's Turkish retinue; thence it was brought to Castello dell' Nove, where Charles met the Mamluk and Turkish ambassadors. It was not till four years later, and only after

- (11) Sakhawī, *op. cit.*, p. 123.
- (12) *Ibid.*, *op. cit.*, p. 348; Abū-l-Mahāsīn, *op. cit.*, VII, p. 217.
- (13) Abū-l-Mahāsīn, *op. cit.*, VII, pp. 436-438, 450; Ibn Iyas, *Badai* (Cairo), II, p. 44. For more details, see Abū-l-Mahāsīn: *Hawadith al-Dūhūr* (B.M.) fol. 106 A.
- (14) Abū-l-Mahāsīn: *Hawadith* (B.M.) fols. 142 B-144 A. See also the Berlin copy of the same work. (Ahlwardt, No. 9462, WE, I), fols. 53 B-54 B. In his chronicle, Abū-l-Mahāsīn (*op. cit.*, VII, p. 468) fell into the mistake of supposing that the letter contained news of the conquest of Constantinople.
- (15) Abū-l-Mahāsīn: *Hawadith* (B.M.) fol. 145 B, 147 A-B; Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 55, 59.
- (16) *Ibid.*: Nudjūm, VII, pp. 737, 739-740, 741, 747-748, 751-752, 794-795, 805, 807; Ibn Iyas: *op. cit.* II, p. 81; see also *Ency. Isl. Arts. Karaman-Oghlu and Dhu-l-Kadr*.
- (17) Muir: *Mamelukes*, p. 173; S. L. Poole: *Egypt in the Middle Ages*, p. 347. The only mention of Turco-Mamluk relations during the reign of Khūshkādām in the Arabic chronicles occurs in Ibn Iyas (*op. cit.*, II, p. 81), under the year A.H. 871=Aug. 1466-July 1467. It merely says "And in that year an envoy of Ibn Othman, King of Rūm, came to the noble audience, and was well received by the Sultan until he returned to his country".
- (18) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 95, 100; Djawhari, *Anba* (B.N.) fol. 5 A. Most of the exiles returned to their country in 1467 and the following year, on hearing of the accession of Kaitbey (*ibid.*).
- (19) *Ency. Isl. Art. Kaitbey*. According to Djawhari (*op. cit.*, fol. 65 A) Ahmad Karaman begged the Sultan not to leave him to the wrath of Muhammad II, but his envoy, who came to Cairo in March 1470, received nothing more from Kaitbey than empty expressions of sympathy.
- (20) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, 123; for details of Muhammad's Venetian conquests, see Eversley: *The Ottoman Empire*, p. 90.
- (21) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 144, 145.
- (22) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 145, 147, 151, 153, 172, 184. An estimate of the life of Muhammad II is to be found in the same work, II, pp. 204-205.
- (23) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 206, 207, 209, 210-211. See also *Ency. Isl. Art. Djem*.
- (24) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 263, 278, 340. According to the same authority (p. 278 *supra*) Djem's son Ali died in Cairo, in September 1492.

NOTES

(1) The subject of this contribution to the Bulletin of the Faculty of Arts was the last chapter of my thesis, presented in October 1930, to the Department of Medieval History, University of Liverpool, for the Degree of Ph.D. At that time, the edition of the manuscript part of the Chronicle of Ibn Iyas had not been printed, and I was only able then to draw upon only the Paris portion of it, as indicated in the footnotes. Another source, however, namely the fragment of Ibn Tulun's Chronicle edited in 1926 under the title "Das Tübinger Fragment der Chronik Des Ibn Tulun", also reached me too late to utilise in my work. Yet this essay remains still the only modern treatment of the subject of the Ottoman Conquest of Egypt and Syria in any language at length, including Jansky's *Die Eroberung Syriens durch Sultan Salim I*, which deals only with the Syrian aspect of the campaign.

(2) See *Ency. Isl.*, Art. *Shah Rukh*.

(3) Makrizi, *Suluk* (B. M.), IV, fol. 93 A.

(4) 'Aini, *Ikd.* (Paris MS.), fol. 176 B.

(5) *Ibid.*, *op. cit.*, fols. 180 A-B, 182 B, 183 B.; Abu-l-Mahasin, Nadjum (Popper), VI, p. 632; Makrizi, *op. cit.*, IV, fol. 120 A.

(6) Makrizi, *op. cit.*, IV, fols. 186 A, 188 B, 200 B; Ibn Hadjar, *Durarr* (B. M.), fols. 306 B, 326 A.

(7) Makrizi, *op. cit.*, IV, fol. 132 B.

(8) Abu-l-Mahasin, *op. cit.*, VII, p. 253. It is difficult to allocate the date, but it is certain that Shahzadah was the third of the four ladies whom Djakmak married during his sultanate, and that the fourth one was Nafsa Dhu-l-Kadr. Shahzadah was, however, divorced in January 1451 (*ibid. op. cit.*, VII, p. 325), she was married with the Sultan's consent to a certain emir Barsbey al-Bidjasi, with whom she lived happily until her death in June 1454 (*ibid. op. cit.*, VII, pp. 585-586). Regarding Murad's, filial feeling towards Djakmak, see Ibn Arabshah, *Adjaib* (B. M.) fol. 61 B.

(9) Abu-l-Mahasin, *op. cit.*, VII, p. 140; Ibn Hadjar, *op. cit.*, fols. 367 A; Sakhawi, *Tibr.*, pp. 89-100. It should be noted that Egyptian chroniclers, with the possible exception of Makrizi, were not always able to differentiate among the various Christian countries of central and eastern Europe, and thus called them *Bani al-Asfar* collectively. (See *Ency. Islam*, Art. *Asfar*.) For the continued exchange of embassies between Djakmak and Murad, see Abu-l-Mahasin, *op. cit.*, VII, pp. 172, 186; Sakhawi, *op. cit.*, pp. 265, 306, 352.

(10) For Abu-l-Mahasin's estimate of the rule of Murad II, see *op. cit.*, VII, pp. 357-358.

would be in danger (¹⁰⁷). Salim I gave way to their argument, and after seventeen days of imprisonment Tumanbey was taken on April 13, 1517 to Bulak and paraded through Cairo to the Zawila Gate, where he was to be hanged. He had been told of his doom, on that very morning, outside Salim's pavilion by a Turkish herald ; but he showed neither fear nor concern, and on his way to the scaffold he eyed the crowds with smiles and greetings. At the Zawila Gate where the crowd was thickest, he requested the spectators to recite the first Sura of the Koran thrice, for the salvation of his soul ; and spreading out his two hands in supplication, he joined in the sad chorus. Then he turned to the hangman and said : " Do your duty ". The noose was put round his neck, and the rope was pulled ; but the rope snapped, twice it was said, and the body fell to the ground. Eventually the hangman did his duty, and the dead body that was once Sultan Tumanbey II remained suspended for three days, and then was buried at the Madrasa which Sultan Kanṣuh al-Ghuri had designed to be his own burial-place (¹⁰⁸).

It was not till Tumanbey II had breathed his last, said Ibn Iyas the chronicler, that Salim I became undisputed master of Egypt. That Egypt should have thus changed hands was regarded by him with resignation as the unalterable decree of Fate ; but it puzzled him that it should at the same time sink into the position of a mere province of an empire, of which Cairo itself was not to be the Capital. " The incredible thing is " ; he wrote, " that Egypt became a governorship (*niyaba*), after its Sultan had been the greatest Sultan on Earth ; for he was the servant of the two Holy Sanctuaries, and the holder of the Kingdom of Egypt, of which ... Pharaoh himself was justly proud (¹⁰⁹).

Birkat al-Habash, on the opposite bank of the Nile. On being informed that the Ottomans were preparing to cross the river, the plan suggested itself to him that he should attack the ferry-boats one by one as they reached the Djiza bank, and by so doing he did inflict severe losses on the Ottomans. Salim stopped the remaining boats, and a strange battle began between the two armies on opposite banks. Then Tumanbey was surprised from the rear by a swarm of Bedouins, who compelled him to retreat to the vicinity of the Pyramids⁽¹⁰²⁾. Salim now crossed the river on an improvised bridge of boats, and met the Mamluk army near Wardan⁽¹⁰³⁾. A fierce battle took place, but after two days' fighting, in which Tumanbey's general Shadibek nearly worsted the Ottomans and pushed them back towards the River, the remaining hopes of the last Mamluk Sultan vanished into thin air, on April 2, 1517⁽¹⁰⁴⁾. For the third time Tumanbey managed to escape, and sought refuge with a Bedouin chief of Beheira Province in Lower Egypt, named Hasan ibn Mari, whom he had during the reign of Kanṣuh al-Ghuri saved from imprisonment for life. But Hasan ungratefully betrayed him into Turkish hands, and seeing no way of escape Tumanbey surrendered himself to his pursuers. The news of his arrest impelled the remnants of his troops to abandon any hope of a further attempt against the Ottoman, and they dispersed in despair⁽¹⁰⁵⁾. Tumanbey was eventually brought to Djiza in fetters, and was thus led to the presence of Salim I, who upbraided him for his obstinate hostility and the murder of Turkish messengers. He maintained a noble front before his grim captor, and denied complicity in the murder; and he spoke out so fearlessly on the justice of his cause, and the duty to fight for the honour and independence of his people, that Salim was inclined to spare him⁽¹⁰⁶⁾. The Ottoman seriously entertained the idea of either carrying him in his train to Constantinople, or sending him to Mecca, thus went the rumour in Cairo, to spend his remaining years in exile. But the traitors Khairbek and Djanberdi urged, for their own ends, that so long as Tumanbey was left alive, Ottoman rule in Egypt and Syria

a great procession which included the Khulifali, the four Chief Kadis, and a number of high Egyptian officials (⁹⁹). But Tumanbey II did not leave him in peace for long, for in the dead of the night, he attacked the Ottoman camp, and well-nigh re-gained the Capital. Tumanbey was, however, foiled in his attempt and was driven out of the city on January 31, after desperate and bloody street-fighting which lasted for three days. It was followed by a general massacre (¹⁰⁰). Again Tumanbey managed to escape, and retired to Bahnasa in Upper Egypt; but he was now wearied with the continued struggle, and made advances for peace, offering to become tributary to the Porte and recognize Salim's suzerainty if the invaders would evacuate Egypt as far as Salihya. "If that would not suffice thee", said Tumanbey's despatch, "then march out and meet me on the bank of Djiza, where God will confer victory upon whom He pleaseth". Salim I, who had now strongly garrisoned the Citadel and taken up his residence there, was not averse from peace. He thereupon commissioned the Khalifa with the four Chief Kadis to accompany a Turkish deputation, headed by one Muslik al-Din, for the purpose of arranging terms; but the Khalifah disliking the duty sent his private secretary instead. Unfortunately Tumanbey allowed himself to be overruled by his emirs, among whom his general Shadibek warned him against trusting Salim. In consequence the delegates were not allowed to reach Tumanbey, but were waylaid by a party of Mamluk soldiers, who slew the Turkish members of the deputation and stripped the Kadis of all their belongings. Upon this Salim I revenged himself by putting to death a number of prisoner emirs who had surrendered to him on his promise of sparing their lives; and he swore that he would march against Tumanbey and pursue him "to the end of the earth" (¹⁰¹).

Tumanbey did not wait for Salim to march southward, but advanced to Djiza as he had threatened to do in the event of failure to come to terms of peace. He reached Djiza with a considerable following, to find that Salim had encamped at

emir Djanberdi who, acting in arrangement with the traitor Khairbek, had not only informed the enemy of the Mamluk plan of battle, but succeeded in convincing Sultan Tumanbey of the necessity of hiding most of the artillery till the very hour of need⁽⁹⁶⁾.

Raidāniya definitely decided the fate of the Mamluk empire, and out of all the horrible story of pillage and plunder, massacre and blood, which ensued in Cairo on the entry of the victorious Turk, there is nothing worth recording except the heroic and pathetic struggle of Tumanbey II against inexorable fate. The fugitive Mamluk was verily destined to be the last Sultan of his race, and indeed he had no chance of seriously endangering the position of the Turk or loosening his throttling grasp on Egypt and Syria. Dabik and Baisan and Raidāniya had not only sapped the blood and energy of Mamluk power, but had brought the Mamluk themselves into the cruel contempt of their Egyptian and Syrian subjects, especially the Bedouins who had no love for their extortionate masters⁽⁹⁷⁾. Tumanbey himself, was not, however, without hope; he fought for his own to the very last, with a tenacity and daring worthy of Mediaeval romance.

After the battle of Raidāniya (January 23, 1517) Ottoman troops on the same day entered Cairo unopposed, and they carried fire and sword and violence into every street and suburb for three consecutive days⁽⁹⁸⁾. But far above the din of plunder and hubbub, the name of Salim I was being mentioned from the Cairo pulpits since the Friday service of January 23, 1517. One pious preacher ended his sermon (khutba) with a choice blessing which ran as follows: "And may God send victory to the Sultan, progeny of Sultans, King of the two lands and the two seas, Conqueror of the two armies, Lord of the two Iraks, servant of the two Holy Sanctuaries, the Victorious King Salim Shah". On the 25th, Salim moved his camp from Raidāniya to Bulak, which he preferred to the Citadel as headquarters for the time being; and on the following day he entered Cairo by Bab al-Nasr (Gate of Victory), in a splendid cavalcade. He went through the city preceded by

wooden wagons, already mentioned, were arrayed in readiness for war. It was reported that the Sultan had assisted personally in the construction of these shielding walls, by carrying stones himself with the workmen⁽⁹⁴⁾.

On January 16, 1517, news reached the camp at Raidāniya that Salim and his army had reached al-'Arish, the frontier town of Egypt. Tidings of further unopposed advance now followed closely on one another, with such rapidity that on the following 19th, the Inspector of the Sharkiya Province, whom the Sultan had despatched to obtain information regarding the Ottoman forces, returned with the astounding report that he had seen on the outskirts of Salihya a numerous party of the Turkish advance-guard. Tumanbey again resolved to march out in person to Salihya where, with his fresh forces, he would have the chance of pouncing upon the Turks, wearied by the desert. Once more, however, he yielded to the persuasions of his emirs, who had now entrenched themselves firmly at Raidāniya. On the 22nd, the Turks were reported to have reached Birkat al-Hadjdj opposite Raidāniya, after having captured Bilbais and Khauka. The news spread like wild fire through the Mamluk camp, and in Cairo itself a state of great consternation ruled. As soon as the Sultan had confirmation of the reports he sounded the alarm, and a splendid army which numbered 20,000 men under thirty standards stood in readiness for battle. But no battle took place that day, as neither army ventured out to meet its adversary. Early next morning (January 23), the Ottoman forces were seen advancing on Raidāniya, and the Mamluks rode out to the outskirts of the town to meet them. Their units extended across the sandy plain, but the Ottomans came on "like locusts in multitude, and they were superior in point of numbers"⁽⁹⁵⁾. A terrible battle ensued, in which both Salim I and Tumanbey II took part in person, and the Mamluk Sultan slew the Grand Vizier, Sinan Pasha, believing he was Salim. The Mamluks were completely routed; and Tumanbey, who stood his ground to the last, finally took to flight. But the defeat was indeed inevitable, thanks to the

Circassians ...". But thought the envoy and his followers were hooted and rough-handled in the streets of Cairo, Tumanbey showed that he was not disinclined to fall in with Salim's demand, in contradicition to the empty boasting of some Mamluk emirs. Here it was either the Sultan's intention to temporise and gain time to perfect his preparations, or he was sick at the lack of spirit among his emirs, and wanted to infuse some zeal into their hearts; for in face of his unceasing endeavours to make adequate preparations, it is difficult to picture Tumanbey as really in earnest in showing anxiety for peace. It was decidedly against his wish, however, that the Ottoman ambassadors were put to death⁽⁹⁰⁾.

War preparations were immediately resumed, but strange to say, the Mamluk soldiery showed a singular lack of public spirit on those critical days, by haggling with the Sultan over the amount of the customary expedition largess⁽⁹¹⁾, and nothing could bring them to their senses short of the sorry spectacle of the crest-fallen Mamluks from Ghaza, on their entry to Cairo on December 30⁽⁹²⁾. On the morrow, news arrived that the inhabitants of Ghaza, having on a false report of Egyptian victory attacked the Turkish garrison, were by Salim's order massacred in great number⁽⁹³⁾. Twelve days later, terror and dismay pervaded Cairo when a courier arrived with the news that the Ottomans were now marching towards Egypt; Tumanbey marched out next morning to Raidaniya, with the intention of going on to the town of Salihya in the Sharkiya Province, where he would review all troops before they crossed the isthmus of Suez. But the plan of his emirs was to concentrate all forces at Raidaniya, and wait for the Ottoman there; and thus they prevailed upon the Sultan, and prevented him from leaving for Salihya. Tumanbey now set to work to fortify his position at Raidaniya; he ordered a trench to be dug along the front line, and then erected shielding works along that trench. The guns upon which he relied to silence the artillery of the Ottomans were drawn up and arranged round the shield works, and the newly invented

north of Damascus gone, the troops in disorder, and the emirs distracted and vacillating, he found himself faced by overwhelming odds. Thus it was not until December 3, 1516, and only because the news that the Ottomans under the Grand Vizier, Sinan Pasha, were on the point of taking Ghaza, that the army now raised in Cairo—delayed and diminished by the insatiable demands and waywardness of the soldiery—set out under Djanberdi, in the forlorn hope of saving Ghaza and guarding it until the Sultan came with the main forces. But before Djanberdi reached his destination Ghaza had already fallen, and the Mamluk army was beaten back after a short battle on December 19 by the forces of Sinan near the town of Baisan⁽⁸⁸⁾. Sultan Tumanbéy received the news of the fate of Ghaza three days after the departure of Djanberdi, and he now declared that he would go out in person to meet the invaders. For the sake of enlarging his forces, he gave orders that all desperadoes, roughs, thieves, and whosoever was in hiding on account of a murder or crime would receive pardon on presenting themselves for enrolment. On December 8 he began to review all expeditionary troops, and only exempted a small number of old soldiers. The same day the Sultan inspected a wooden vehicle drawn by oxen and carrying musketeers; there were about thirty or more of these vehicles. He also inspected camels carrying newly invented shields to protect mounted sharpshooters. At the sight of those new war implements the troops felt in good heart for the coming fight⁽⁸⁹⁾.

While these frantic preparations were going on in Cairo, Salim I who had left Damascus and rejoined his forces at Ghaza, sent an envoy with peace offers to Tumanbey, on condition that the Sultan of Egypt recognised Ottoman suzerainty both in the coinage and public prayers (al-sikka and al-khutba): "If you wish to escape violent treatment, let an issue of al-sikka be struck in our name in Egypt", said Salim's despatch, "and let the khutbah be also delivered there in our name; and become our Governor from Ghaza to Egypt, while we rule from Syria to the Euphrates. But if you do not obey us, then I will enter Egypt, and kill all the

in great agitation and confusion, and wild talk had reigned everywhere, Tumanbey who had been acting as vice-regent during the Sultan's absence, went about Cairo issuing proclamations to restore public confidence and order, as if he were Sultan. His elevation to the throne, therefore, seemed to the people as something of a foregone conclusion, and when the matter was raised by the emirs returning from Dabik there was a unanimity of opinion that he should be selected Sultan. Tumanbey persisted in his refusal, but eventually consented, and was proclaimed Sultan on October 11, 1516⁽⁸²⁾. On the following morning, the last batch of emirs arrived; they had remained behind at Damascus after the troops had left. Among these were the emir Djunberdi al-Gazali who, among others, was disappointed to find that Tumanbey had succeeded to the throne, and began to play the sequel to the part played by the arch-traitor Khairbek⁽⁸³⁾:

By that time, however, the Turkish armies had advanced southward into Syria, making easy conquests of many towns⁽⁸⁴⁾. Aleppo, to which Salim I marched after Dabik, surrendered to him without opposition; and the Ottoman forces encamped there for eighteen days on the same square, called Kok Maidan, which al-Ghuri had previously occupied⁽⁸⁵⁾. Salim then resumed his march via Hamah and Hims to Damascus, which was surrendered on September 22 by negotiation with the traitor Khairbek, who had publicly thrown in his lot with the Ottomans on their entry into Aleppo. Salim occupied Damascus and stayed there for about two months, during which time he ordered a mosque to be built on the tomb of Muhiy al-Din B. al-Arabi, the celebrated mystic⁽⁸⁶⁾.

Dismal tidings of these easy victories, and the rumours of the plan of Turkish advance further southward, continued to pour into Cairo every day after the elevation of the new Sultan to the throne⁽⁸⁷⁾. Tumanbey was alive to the seriousness of his situation; his plan was to march out at the head of his army, if necessary, and meet the Ottoman forces somewhere in Syria, before they were able to reach the Egyptian frontiers. But with Syria

then left the field with his troops, after spreading a rumour that the Sultan al-Ghuri was killed (⁷⁹).

Thus demoralised, the Mamluk army began to disperse pell-mell in all directions, under the heavy fire of Turkish artillery. In vain did the Sultan attempt to stem the ebbing tide, by calling out to his scattering troops to stand at bay and show their valour. But none listened to him, and he soon found himself in the midst of the slaughter, surrounded by a small number of soldiers of the Bodyguard. One of his emirs managed to find his way to where he stood, and fearing for the safety of the royal Standard, he lowered it, folded it up, and concealed it. Then he approached the Sultan and said to him: "Our King and Master, the troops of Ibn Othman are upon us, save thyself and go back to Aleppo". The sound of these words was too much for the old Sultan; he was seized with apoplexy, and asked for water, which was brought to him in a golden cup, and he drank a little. Then intending flight, he turned his horse round, moved on a few paces, but fell off his horse and died from the shock of his defeat. The news of this tragic end spread like wild fire in the Ottoman camp, and before the body of the dead Sultan was removed, Turkish soldiers advanced and made an end of the men who had remained round their master to the last. Then Salim I advanced with his troops, and took possession of the Mamluk camp (⁸⁰).

There was nothing left for the fleeing Mamluks except to take refuge at Aleppo, but on trying to enter that town, they were attacked by the inhabitants who had suffered much injury, violence and dishonour at their hands during their stay there before their march to Dabik. Precipitately, the harassed soldiers quitted Aleppo and made for Damascus, which they reached in the sorriest plight, deprived of clothing and horses. They remained there for a few days until all survivors arrived, and marched thence to Cairo, which they entered in sad disorder in October 1516 (⁸¹). The news of the catastrophe of Dabik, however, had reached the Mamluk Capital on the 15th of the preceding month, since when Cairo and its people had been living

month, during which interval the Sultan inspected the troops in person, and gave final orders as to the command and the battle array (77). On the fatal 24th at daybreak, Ottoman troops were sighted at a distance, but the Mamluks, it is to be observed, were not unprepared. Sultan al-Ghuri rode out at the head of his army to meet them; he was mounted on a charger, and wore a light turban and a mantle, with a battle-axe on his shoulder. On his right-hand side rode the Khalifah, also wearing a light turban and a mantle, and likewise carrying an axe on his shoulder, with the caliphal banner over his head. Around the Sultan, borne on the heads of a number of nobles, were forty copies of the Koran in yellow silk cases. There were also round him a body of dervishes of various sects, accompanied by their particular banners. Alongside of the Khalifah was the young Ottoman pretender, Kasimbek. The royal red Standard was carried about twenty yards behind the Sultan, and under it marched the premier Mamluk, the four Kadis, and another leading emir. On the right flank of the troops was the misjudged emir Sibey, on the left flank the traitor Khairbek, and the centre was commanded by a trustworthy emir of Persian origin named Sudun (78).

The battle began with a brave offensive against the advancing Ottomans by the centre and the right wing of the Mamluk army, under the emirs Sudun and Sibey, who fought desperately and inflicted terrible losses upon the Turkish ranks. Salim I thought seriously of falling back, but at that moment a report reached the karanisab, who had hitherto borne the brunt of fierce Turkish artillery fire, that the Sultan had ordered his own corps "the bought ones", not to go into action at all. This was interpreted as a foul scheme on the part of the Sultan, to make an end of them as a condign punishment for all the trouble they had caused to him in former years. At any rate, the rumour was more than enough to damp their ardour. Meanwhile the emirs Sudun and Sibey fell, and a great number of the right flank turned tail. This was followed by the desertion of Khairbek who, true to his secret promises to Salim I, made a semblance of resistance and

fortress towns of Malatiya, Bahuasa and Karakar by the Ottomans, and the actual arrival of their advance-guard in the vicinity of 'Aintāb⁽⁷⁴⁾. Al-Ghuri summoned the emirs, and once more made them swear to him that they would fight to the end. The emir Sibey, who had known all along of the treachery of Khairbek, could no longer contain himself; he flew at the latter and grasped him by the scruff of the neck: "O lord Sultan", he said, "if you wish, with the help of God, to obtain victory over your foe, then kill this perfidious traitor here and now!!". Another emir named Djanberdi al-Ghazali, Governor of Hamah, who was in complicity with the traitor, intervened and exhorted the Sultan not to ruin the morale of the army by listening to such calumny. Al-Ghuri needed no advice, for he had neither faith nor confidence in Sibey; and thus Khairbek was left to play his ignoble part⁽⁷⁵⁾. The wonder was that the Sultan did not turn upon the distrusted Sibey and order his execution. Meanwhile Moghulbey arrived in a sorry plight, mounted on a wretched jade of a horse, and wearing a mouldy cap without a tassel with an ancient dirty corselet on his weary body. All he had for the Sultan was an oral message from Salim who had said to him with contumely: "Tell thy master that he can meet us on the field of Dabik". Al-Ghuri, who was reported to have disbelieved to the last minute that his envoy was really subjected to all kinds of insults and indignities by Salim I, now issued the general order for march "to meet the rebel Ibn Othman⁽⁷⁶⁾".

The first detachment to leave Aleppo was that of Turkoman auxiliaries under 'Abd-al-Razzak of the Dhu-l-Kadr, whom the Sultan now proclaimed lord of Abulusteyn and the country of the Dhu-l-Kadr. It was followed, on August 16, by the Egyptian infantry, and the bulk of the Syrian units under their respective emirs, including Sibey, Khairbek and Djanberdi; and three days later the Sultan himself marched with the corps of the Body-guard. He joined the rest of the army at Djilan, and resumed the march from there to Dabik, a small village in the district of Azaz. At Dabik, the whole army halted till the 24th of the

security, so that the Ottoman forces could attack him unprepared ; and to perfect the game, the question of the real destination of Salim's armies was raised. On this the ambassadors assured the Sultan that the sole object of Salim I was to crush Shah Ismail, and that all they desired of the Sultan was an undertaking to remain neutral during the struggle. A pertinent passage of Salim's letter, which they had presented to the Sultan, was cited in support ; but al-Ghuri was not quite convinced, however, and did perhaps see through the whole scheme of bluff and deceit. And so with singular acuteness he conferred robes of honour on the ambassadors, and sent them back with an offer of mediation for peace between Ismail and Salim ⁽⁷¹⁾. Immediately afterwards, the Sultan deputed the Emir Moghulbey, one of his Private Secretaries, to proceed to Salim I, with a letter confirming his offer, and a few days later despatched another emir, named Kurtbey, with a costly present. About the same time he instructed one of his Kadis to concentrate the Friday sermon, from the pulpit of the grand mosque of Aleppo, upon the sacred traditions of the Prophet in favour of peace ⁽⁷²⁾. Strangely, however, but going to prove that al-Ghuri really expected war from Salim, the Sultan convened all his emirs and made them swear on the Koran that they would not betray him in hour of need. He also gave orders for the parade of the troops in full war accoutrement, and they were made to pass under crossed swords, after the Mamluk custom which regarded the act as a most sacred oath. Then the Sultan conferred a robe of honour on Kasimbek, the refugee son of Salim's brother Ahmed, and caused the heralds to announce his presence in the Sultan's train ⁽⁷³⁾. This was as much as a challenge to Salim I.

Shortly afterwards the news reached Aleppo that Salim had refused the offers of peace mediation, had arrested the Sultan's emissary Moghulbey and put him in irons, and had marched southwards towards 'Aintāb. Kurtbey, the second envoy, knew of his forerunner's sad lot on his arrival at 'Aintāb itself, and returned post-haste to Aleppo, and reported the capture of the

which had led to what had happened, and had caused the greatest mischief in the Sultan's country, so that his death was entirely justified. As to 'Alibek Dhu-l-Kadr, who had been installed in the place of 'Ala-al-Dawla, if the Sultan thought fit to retain him, or to replace him, the matter rested entirely in his hands. And as to slave merchants, Salim said he had not stood in their way but that they complained of their treatment as regards their payment in Egyptian money, and had refused to bring their purchases to Egypt. He further said that he was prepared to return to the Sultan the territories he had taken from 'Ala-al-Dawla, and would do whatever the Sultan desired. But as events showed later, all this was nothing but a piece of studied trickery, and consummate deception, on the part of Sultan I, and his servile accomplice, Khairbek⁽⁶⁹⁾. A couple of days later, al-Ghuri marched towards Syria, after he had conferred a robe of honour on Tumanbey, his Dawatdar (Private Secretary), and appointed him regent in Cairo during his absence. At Ghaza, he received the first warning of the perfidy of Khairbek, but as his informer was unfortunately the suspected Sibey, the Sultan dismissed the accusation with a curt and indifferent reply⁽⁷⁰⁾.

As soon as the Sultan reached Aleppo in July 1516, two Turkish envoys arrived from the camp of Salim I, who had left Constantinople in the previous month and joined forces with Sinan Pasha, his Grand Vizier and Commander-in-chief at Abulusteyn. Supported by the envoy who had been staying at Aleppo as a guest of Khairbek, the ambassadors waited upon al-Ghuri, but the Sultan preferred not to evince any eagerness for peace, and gently reprimanded them for the encroachment of their master upon his sphere of authority in the land of the Dhu-l-Kadr. In reply, the ambassadors, who were really sent by Salim to play the concluding part of his scheme of trickery and deception, answered that their master had commissioned them to negotiate a peace, and that they were ordered to comply with the Sultan's wishes without further reference to him. The idea was, of course, to lull al-Ghuri into a feeling of false

an expedition⁽⁶⁶⁾. This made the Sultan more determined than ever, and by the middle of May 1516 all units were ready for the order of general march from Raidāniya outside Cairo⁽⁶⁷⁾.

Meanwhile, the Sultan was making all final arrangements preparatory to his departure, but before he left the Citadel for the royal pavilion at Raidāniya, he received his long-awaited table companion (nadim) named Shankadji, whom he had commissioned earlier in the year to take to Aleppo a number of elephants for the purposes of the coming campaign, and had also entrusted with a message to Shah Ismail al-Safawi. But apart from the news that the elephants were safely driven to their place of destination, the chronicler failed to get any information as to the nature of the Sultan's "secret" message, or the Shah's reply. It is legitimate to presume, however, that in his communication, al-Ghuri promised Ismail his support, if the Turkish hordes were really to be directed against Persia; but it would be interesting to know to what undertaking the Shah pledged himself in the event of Salim I pouncing instead, as he actually did, upon Mamluk territory⁽⁶⁸⁾.

At Raidāniya, whither he had repaired for a few days as was customary before the general march, Sultan al-Ghuri received a second message from the Governor of Aleppo, Khairbek, with an enclosed letter from Salim I. The Governor's message informed the Sultan that a Turkish harbinger of peace was being entertained by him until the Sultan himself arrived in Aleppo for negotiations, and the contents of Salim's letter greatly pleased al-Ghuri and his emirs, and aroused in their minds a feeling that peace and an early return to their homes were at hand; but it is significant, however, that the Sultan did not cancel the march and return to Cairo. Salim's letter was expressed in pleasant terms to the following purport: After calling the Sultan his father, and offering prayer for his welfare, Salim I asserted that he had not encroached upon the dominions of 'Ala-al-Dawla except with the Sultan's permission. It was 'Ala-al-Dawla, continued the Turkish letter, who had stirred up hostilities between Bayazid II and the Sultan Kaitbey,

then began to review and enrol all available soldiery, so that none but the beardless youths were exempt from active service⁽⁶⁰⁾. Meanwhile, the Sultan assembled his emirs of all ranks, and exempted none but a few aged men from service in the expedition⁽⁶¹⁾. The brother and sons of 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr, who had been since the death of the latter residing in Egypt under the Sultan's protection, left Cairo to raise their loyalist Turkoman auxiliaries, and join the Mamluk army on its arrival at Aleppo⁽⁶²⁾. Previous to their departure, orders had also been issued to the Bedouins of every province of Egypt and Syria to send a certain number of horsemen and foot soldiers⁽⁶³⁾.

On April 3, some pertinent news was received by Sultan Kanʿuh from the Governor of Aleppo, Khairbek, whose traitorous correspondence with Salim I may be presumed to have begun a few months before that time⁽⁶⁴⁾. Khairbek's despatch was to the effect that the Sultan was really misinformed as to the destination of the preparing Turkish expedition, which (Khairbek had no doubt) was intended to attack Shah Ismail of Persia. As a proof of this deliberate invention, the despatch contained a lengthy exposition of the history of the war between Salim and Ismail, and a detailed account of the mustering forces of the latter in preparation for the forthcoming Turkish advance. Al-Ghuri was not convinced, however, and accordingly summoned a special council which decided, after a sitting that lasted the whole morning till noon, that an expedition must at any rate be sent as a precaution. It was deemed necessary also that the Sultan should accompany it himself, with the intention of remaining there to watch the results of the war, if any, between the Ottoman and the Persian, for it was believed that whichever of the two came off victorious would forthwith invade the Sultan's territories⁽⁶⁵⁾. Khairbek had, however, impressed the Governor of Damascus, Sibey, with his argument about the impossibility of sinister intentions towards Egypt on the part of Salim. The credulous Governor, who was unjustly mistrusted by the Sultan, sent to Cairo a message informing Kanʿuh that there was no need for

him. The old Mamluk was perhaps not far wrong in his conjectures, for (he must have thus soliloquized) there was no conceivable need for a new fleet if Persia were the object of the impending expedition. In February 1516, therefore, Sultan Kansuh launched a vast programme of preparations; but had to put his house in order first, for his recently bought Mamluks (the *djilban* or *adjab*) had been for some time seething with discontent and clamouring for some of their usual money grants. Kansuh had in despair forsaken the royal residence at the Citadel, and shut himself up at the Nilometer Palace for three days. His emirs intervened between him and his Mamluks, and he was induced to return to the Citadel, but as no redress was forthcoming the "recently bought ones", ignorant of the imminent danger to their very existence, began to threaten the Sultan with rebellion. Kansuh's anxiety regarding Ottoman preparations had no room for such puerilities, and he summoned the chief officers of the barracks (*aghawat al-tibak*) to receive a sound piece of advice: "You must not make us the laughing-stock of the enemy", he said to them in reprimand, "and you should realise that Ibn 'Othman will soon be marching against us, and in the very near future an expedition must needs be despatched to check him" (⁵⁵).

Shortly afterwards, more definite news reached Cairo of the determined march of the Ottomans against the Sultan's territory, and in consequence al-Ghuri began to placate all ranks of Mamluks including the older corps (the *karanisah*) who had been abetting "the recently bought ones" against him (⁵⁶). All the able-bodied soldiers were called up to present themselves to the War Office, in order to receive the necessary payments to prepare themselves (⁵⁷). Iron arquebuses to the number of two hundred, besides several pounders and flint bombards, were sent to fortify Alexandria against possible invasion, and to give the Ottoman fleet a fitting reception should the city be its objective (⁵⁸). On 6 March, which coincided with the first day of the lunar month of *Safar*, the Sultan instructed the Khalifa and four Chief Kadis, who had gone up to the audience for the monthly congratulations, to prepare themselves for the march with him to Aleppo (⁵⁹). He

with Shah Ismail, the Safawi of Persia (⁵⁰). He met the brave Persian in August 1514, on the plain of Chalkiran, between Tabriz and Lake Urmiya, and destroyed his army. Peace was neither concluded nor contemplated, and in the following year Tabriz itself, which was Ismail's Capital, along with Mesopotamia and Western Armenia including Kharput, Maiyafarikin, Bitlis, Hisn Kaifa, Diyar Bakr, Urfa, Mardin, Djazira and the lands further south as far as Rakka and Mosul, were occupied by the Ottomans. Further frontier raids were continued on both sides for many years afterwards, but these annexations brought the Ottomans into close contact with the Mamluk boundaries in Syria and on the Euphrates. In the same year, 1515, Salim's forces made an end of the loyal vassal of the Mamluks, 'Ala al Dawla of the Dhu-l-Kadr, having conquered all his lands, including the fortresses of Abulusteyn and Mar'ash (⁵¹); and Sultan Kansuh al-Ghuri began to wonder whether his empire was going to be the next quest of the striding giant. Meanwhile Shah Ismail was seeking to attain the realisation of his plans of revenge against Salim I, and decided to work for an alliance with European powers and the Mamluk empire (⁵²). About that time, too, apparently, a thirteen-year-old son of Salim's brother Ahmad, named Kasim, was smuggled to Aleppo, and allowed refuge by the Sultan in Cairo (⁵³). Both Turk and Mamluk had now a grievance against each other; the former had made light of Mamluk suzerainty over the Dhu-l-Kadr and annexed their country without much ado (⁵⁴), and the latter had, without doubt, shown his sympathies towards Shah Ismail, and had given harbour to a dangerous scion of the Sublime Porte (⁵⁵).

Whether or not it was at that time that the project of the conquest of Egypt was first entertained by Salim I is not as important as the fact that during the opening months of 1516 there were land and sea preparations in Constantinople designed, it was said, for a new expedition against Persia. Sultan Kansuh al-Ghuri believed that these preparations were really meant for a double attack on Syria and Egypt, and that Salim I had intended by spreading the rumour of a campaign against Persia to hoodwink

Bayazid II, nor did he send a mission to Constantinople to announce his accession. That attitude of studied indifference was perhaps in part due to the flight of Dawlatbey, Governor of Syria and kinsman of the deposed Sultan Tumanbey I, to the Ottoman Court, shortly after he had heard of the new accession⁽⁴⁶⁾. Apparently Sultan Ghuri made no immediate approaches to Bayazid II on the subject of the truant emir; but in November 1502, however, an Ottoman emissary reached Cairo to complain to the Sultan of the hardships that continually befell Turkish merchants in Egypt at the hands of Ali Ibn al-Djud, the Sultan's commercial agent, who had acquired such power and influence by concentrating in his person the inspectorships of the Pious Foundations, the Treasury, and the Viziership, as well as the offices of Privy Purse, Major-Domo, and Groom of the Bedchamber, besides other minor offices which went automatically with them. The Ottoman envoy was royally entertained by the Sultan and his emirs, and he succeeded in invoking Ghuri's displeasure on his all-powerful minister, who was summarily dismissed and shorn of all office and private gain⁽⁴⁷⁾. Dawlatbey, the rebel Governor of Syria, was presumably handed over as a matter of course to the Sultan, and from the time of the departure of the Ottoman from Cairo, in the company of a Mamluk envoy, in 1503, to the end of the reign of Bayazid II in 1512, embassies and counter-embassies of a friendly nature were exchanged between the Turkish and Mamluk Courts⁽⁴⁸⁾.

With the new Turkish Sultan, Salim I, Kansuh al-Ghuri came into a fatal conflict in 1516. Salim, who had reached the ripe age of forty-seven when he was proclaimed Sultan, with the full support of the admiring Janissaries, proved to be a ruler and a general of indomitable will and vigour. He was the exact opposite of his father, Bayazid II, in his greed for the expansion of his empire; and no sooner had he finished with the task, then customary, of making himself secure on the throne by exterminating his two elder brothers, Korkud and Ahmad, their sons, and the rest of his nephews, than he turned his attention to war

the terms of the treaty which his envoy had concluded, as he was at the moment turning his eyes towards the conquest of Belgrade (⁴¹). Another Mamluk envoy, named Shaikh Abd-al-Mu'min the Persian, left for Constantinople some time in 1494, with an extraordinary present that consisted of "fine cloths, a lion, a giraffe, and one red parrot, besides other things". He did not return to Cairo until towards the close of the following year, as he had accompanied the Turkish ambassador to Naples, where Charles VIII, King of France, who had just conquered the town, announced to them the death of Prince Djem (⁴²).

Towards Kaitbey's son and successor, Muhammad, who became Sultan in 1496, Sultan Bayazid II showed a paternal affection worthy of his years; and although Muhammad's reign was short and turbulent, the young Sultan managed in 1497 to appoint the emir Khairbek to go to Constantinople to announce his accession, which had taken place in July of the preceding year. Khairbek, who became infamous in later years for the ignominious part he played in the downfall of the Mamluk empire, departed from Cairo in February 1498, but before he left Constantinople, the young Sultan Muhammad had been murdered in Cairo with the complicity of his uncle Kansuh, who succeeded him on the Mamluk throne (⁴³). Bayazid II, who was apparently informed in the presence of Khairbek of the treacherous assassination of the young Sultan, dismissed the envoy without ceremony, and he even threatened to wage war on the regicide uncle; but Kansuh sent another envoy to Constantinople, who succeeded in exonerating him in the eyes of the pious Ottoman (⁴⁴). This second envoy returned to Cairo in June 1501, to find that within the eighteen months of his absence Sultan Kansuh had been deposed, that Djanbelat and Tumanbey I who succeeded him one after the other had been driven from the throne after a reign of a few months each, and that in April 1501, a fourth Sultan named Kansuh al-Ghuri had ascended the throne (⁴⁵).

Contrary to general custom, however, the new Sultan Kansuh al-Ghuri received no congratulatory embassy from the Court of

However, Kaitbey was far from being satisfied, for, recognising the enormous resources of the Ottomans, he was in much alarm lest Bayazid should still seek for his revenge. He thus summoned a special council in January 1491, and laid the situation before them as plainly as he could: "The son of Othman", he said, "will never desist from waging war on the armies of Egypt until he has had his full measure of revenge". He proposed to make preparations, and to put all available troops in readiness for war. For that purpose he asked the Kadis present to pronounce in favour of the legality of a contribution of one year's rental from all kinds of real property in Cairo, not excluding the Pious Foundations, and it was finally agreed in council to levy a five-months' rental. Several other financial measures were enforced in both Egypt and Syria to provide the sinews of the next war, which men began to believe was not far off, and everybody now thought that the oft-recurring rumour of the Sultan's march in person would this time come true (*). But amidst the talk of impending war the improbable happened; in April 1491 Mamay, who had been sent by the emir Izbek as a peace envoy to the Ottoman camp before Cæsarea, returned to Cairo with the venerable Chief Kadi of Brusa, named Shaiikh 'Ali Calabi, as a peace messenger with plenipotentiary powers from Constantinople to negotiate a treaty. He had with him the keys of the citadels, which Kaitbey had demanded should be restored to him by Bayazid II as an essential preliminary of peace. The Sultan was simply overjoyed, but preferred to conceal his exultation. Almost immediately, however, he liberated all Ottoman prisoners of war, and did all that was possible to repatriate them in a suitable condition. The emir Djunbelat, who was destined to become Sultan in later years, left Cairo as a peace envoy to the Court of Bayazid. Calabi did not accompany him, for Kaitbey had graciously desired that the Kadi should remain in Egypt as a State guest until all Turkish prisoners were ready to return home. It was not till December 1492, therefore, that he left the Mamluk capital in the company of Mamay. Bayazid was now appeased, and all the more readily endorsed

case further, Kaitbey made yet another attempt to regain the person of Prince Djem, who had been just recently handed over by Charles VIII, King of France, and Grand Master d'Aubusson, to Pope Innocent VIII. Again Kaitbey failed, although he would have conceded much to the Pope, even (it is said) to the extent of relinquishing Jerusalem⁽²⁷⁾.

It is not known whether Bayazid II was immediately informed by his Vizier Dnoud Pasha of Kaitbey's first conditions of making peace; but it is certain that the Ottoman armies were mustering near Caesarea, during the closing months of 1489. 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr kept the Sultan Kaitbey informed of their movements, and in January 1490 his messenger came to Cairo with the news that the Ottoman troops had actually reached the northern Mamluk frontier⁽²⁸⁾. Within a few weeks of that time, Kaitbey was able to despatch a very large expedition under the emir Izbek, who was empowered by the Sultan first to make soundings for peace. Kaitbey was, however, under no illusion as to the dogged determination of Bayazid II to prosecute his third campaign. He recruited a reserve army in Cairo, at the head of which he declared he would march to Syria in person at the first call for reinforcements. Before covering the last stage of the march to the border, however, the emir Izbek sent a Mamluk herald of the bodyguard corps, named Mamay, to the Ottoman camp as a messenger of peace. But Mamay was arrested and imprisoned by the Ottomans, and Izbek, tired of waiting, marched towards Caesarea in Asia Minor, where he inflicted a decisive defeat on the Turks and captured several generals of their army. Caesarea itself was plundered and burned down, and several Ottoman towns in the district were served with the same fate. Then the Mamluk army marched in two divisions and advanced a little northward, but no important engagement took place as the Ottoman troops had retreated far into the heart of their country. Izbek made his third victorious entry into Cairo in November 1490⁽²⁹⁾.

landing. The few Ottomans who managed, however, to reach the shore, were slain at leisure by the Egyptians. Shortly afterwards Izbek continued the march northward, and besieged Adana where most of the Ottoman forces were concentrated. The siege went on for three months, after which the town surrendered, following its evacuation by the Ottomans. Izbek then returned to Cairo in February 1489 and brought with him a great number of captives who had deserted to him. They were willing to serve under the Sultan, and Kaitbey accepted them and settled them in a special barracks, which was subsequently called the Othmaniya⁽⁸²⁾.

Far from being discouraged by the failure of the last two expeditions, Bayazid II was bent on prosecuting the war to the bitter end. And no sooner had the Mamluk army left Syria for Egypt, than a third Ottoman expedition began to march southwards, towards the Mamluk frontier. Kaitbey immediately despatched a small army to guard the province of Aleppo, until the arrival of a greater expedition to be sent promptly if necessity so ordained⁽⁸⁴⁾. In view of the state of Kaitbey's treasury at that juncture, it is impossible to imagine that he was not anxious to make peace with Bayazid II. His soldiery had, on their return from Adana, demanded extensive largess as price for the last victory over the Ottomans, and in his hard endeavour to find money, with which to close their mouths, he confessed in council that his war expenses from 1467 to 1489 had amounted to 7,165,000 dinars; even the small army which he had just despatched had cost him 150,000 dinars⁽⁸⁵⁾. Kaitbey must have been, therefore, inwardly pleased with the arrival, in May 1489, of an Ottoman peace intermediary, who was privately sent to him by Daoud Pasha, Vizier of Bayazid II. The envoy advised the Sultan to send a peace mission to Constantinople, but, considering that Kaitbey was the victor so far, it was with justice that he informed the Ottoman that he would never make overtures for peace until Bayazid II had surrendered the keys of all fortress towns the Ottomans had captured⁽⁸⁶⁾. And, to strengthen his

of the reservist corps (Awlad-al-Nas) to commute for their needed services at the front with a fixed sum of money, and he taxed Jews and Christians as well as leading Egyptian merchants correspondingly. While all these measures were being enforced, and the various war preparations completed, the news reached Cairo that the Ottoman troops were already hammering at the gates of Adana, and further news came to announce the surrender of the town of Ayas to the Turkish arms without the necessity of a battle. By that time, however, Kaitbey had completed all preparations, and the army marched from Cairo in the middle of May 1485, under the emir Izbek. It was the greatest army that had ever left Egypt, since the advent of the Circassians to the Mamluk throne in 1382⁽²⁰⁾.

It appears, however, that in the midst of his feverish preparations to meet the Ottoman troops in battle, Kaitbey was not averse to the possibility of coming to terms of peace with Bayazid II. It was presumably for the realisation of that end that he unfettered the captive Hersek Ahmad Pasha, as well as many other Ottoman prisoners of war, and caused it to be noised abroad that he was about to send them back to Turkey⁽²¹⁾. This peace move, however, did not produce any result. About the same time, Kaitbey was endeavouring to get Prince Djem handed over to him by the King of France and the Knights of Rhodes, in order to be able to use him as a means of bringing pressure to bear on Bayazid II. But Kaibey failed repeatedly in that endeavour, and the "envoy of the King of the Franks", who reached Cairo in June 1485, carried only a handsome present to the Sultan⁽²²⁾.

During the same month, news came from Aleppo that after their capture of Adana and Ayas, the Ottomans were now approaching Bab al-Mulk (Iskandarum), the port of Aleppo, with a fleet of sixty ships, in an endeavour to land a considerable body of troops in the bay, with which to waylay the armies under Izbek. Fortunately for the Mamluk general, who was then within sight of the coast, a fierce storm blew and frustrated all attempts at

to send the veteran diplomat Djanibek Habib to Constantinople with a very rich gift and a friendly message, and also the stolen Indian dagger with the diamond handle. Habib also carried with him a diploma of investiture from the Khalifa, and a letter of kindness and sweet words from the same exalted source; but Sultan Bayazid rejected all overtures, pointedly ill-received the sweet-tongued envoy, and hostilities ensued (²⁸). Without warning and even before the return of Habib to Cairo, the Ottoman forces fell upon the Syrian border and took Tarsus and Adana and other cities. The governor of Aleppo apprised the Sultan Kaitbey post-haste, and urged him to send the largest army he could assemble, advising him if possible to lead the armies in person. An expedition was, therefore, promptly despatched from Cairo, in September 1485, under the commandership of the emir Izbek who threw himself into the battle as soon as he arrived on the scene. Fierce fighting followed with mixed success; but in the end, the Mamluks won the day in a bloody engagement near Adana, and carried off a multitude of captives who, with the heads of the slain, were brought in triumph into Cairo. The Turkish general, Hersek Ahmad Pasha, who was also captured, was brought to Cairo in chains with another batch of prisoners in the train of Izbek (²⁹).

The Ottoman rout served only to fire the austerity of Bayazid II into a paroxysm of determined rage. Vast preparations for a greater campaign were immediately begun, and the news of the mobilization of a huge Turkish army reached Cairo at least four months before the return of Izbek. Kaitbey strained every nerve to equip an adequate expedition, and even intimated that he might lead the armies in person. But as his treasury was already depleted by the expenses of the last wars, and his Mamluks were making impossible demands, he resorted to the method of extorting the necessary funds by means of force. Thus he levied contributions of the amount of a two-months' rental from the real estates belonging to the Pious Foundations as well as private individuals; he also forced the superannuated members.

for he would have preferred to keep him at his Court, allowed him to assemble and equip adherents at Aleppo to invade Ottoman territory. This undertaking proved an utter failure, and as a result Djem disbanded his army and took ship to Rhodes, where he landed in July 1482 to become the guest of Grand Master d'Aubusson. Soon afterwards negotiations between the Grand Master and Bayazid II were begun, and an agreement was concluded by which the Sultan consented to pay 45,000 ducats annually to the Knights of St. John, in return for which the latter undertook the maintenance and supervision of Djem. Subsequently d'Aubusson sent the hapless prince to France, to be interned in one of the houses of the Order there; Djem was thus lauded at Villafranca in October 1482, and remained in France till the end of 1488 (²⁶).

With Djem thus removed, Bayazid II began to give vent to his feelings towards Kaitbey who, apart from having given countenance to the pretender, had hindered the Ottoman Sultan from the pious work of repairing the water courses along the streets of Mecca, and had even connived at the plunder at Djedda of an Indian envoy bearing for the Sublime Porte a precious poniard with a diamond hilt, besides other presents of a similarly exquisite taste (²⁶). Bayazid, therefore, sided with 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr, and early in 1483 aided him with considerable forces with which 'Ala harassed the Mamluk province of Malatiya. Again and again Bayazid supplied 'Ala with military support, and when the combined armies were defeated by the Egyptians in the middle of 1484, and the victors entered Aleppo with several Ottoman flags inverted, Bayazid II was only moved to further war endeavours to avenge himself upon Kaitbey. He, therefore, advised 'Ala-al-Dawla to continue the fight, and promised to supply him with ample amounts of men and munitions (²⁷).

From the very beginning of trouble with 'Ala-al-Dawla, the news of Bayazid's hostile attitude prompted Kaitbey, for obvious reasons, to set about conciliating the offended Ottoman. He took his emirs into his confidence, and it was agreed in council

the Greek Archipelago belonging to Venice, and of the ravaging of the region of Friuli and other Venetian districts almost within sight of Venice itself ⁽²⁰⁾. Three years later, while the Egyptian forces under the emir Yashbak were marching to meet Uzun Hasan of Diyar Bakr in the field of battle, an Ottoman messenger came to the camp and offered the active assistance of his master. Muhammad II was in earnest, for Hasan was his deadly foe; but by the time another Ottoman messenger reached Cairo, in 1473, the news of Hasan's rout by the Egyptians was already reverberating throughout Syria and Egypt ⁽²¹⁾. Kaitbey sent a special envoy to Muhammad II to thank him for his proffered aid, and within the eight years that remained of Muhammad's reign no fewer than four friendly embassies were exchanged between Cairo and Constantinople ⁽²²⁾.

Kaitbey was grieved at the death of Muhammad II, news of which came to Cairo in May 1481; but there was no reason to believe that the period of good relations that had endured for so long between the two countries was at an end with the accession of Bayazid II, who succeeded his father in the Ottoman Sultanate. The new sultan, however, had a younger brother named Djem, who had intended from the first to dispute the throne. Djem was severely defeated by the forces of his brother, and escaped with great difficulty to Konia, where he had once been Governor, thence to Cairo which he reached with his mother, his harem and his daughter and son. Kaitbey went out of his way to invite a quarrel with the quiet and austere Bayazid II when he welcomed the exiled prince with peculiar honour, and supplied him with royal means to perform the pilgrimage ⁽²³⁾. On his return to Cairo, Djem entered into negotiations with his brother to obtain a share of the kingdom; but Bayazid would promise him only a suitable allowance. At the same time Djem's supporters and partisans in Asia Minor urged him to return to them and once more try the fortune of war, and in consequence of this Djem left Cairo at the end of March 1482, but took with him none of his family ⁽²⁴⁾. Kaitbey who let him go reluctantly,

Sultans Khushkadam and Muhammad II took opposite sides on the succession questions of the Karaman and the Dhu-l-Kadr ⁽¹⁶⁾ ; but the Arabic chroniclers could supply no information as to the origin of that estrangement, which developed in the later years of Khushkadam's reign into a latent enmity between the two Sultans. It appears, however, that in 1463 an Ottoman envoy bringing a despatch from Muhammad II couched in language to which Khushkadam took exception, added to the Sultan's injury by refusing to kiss the ground as he approached the royal presence, alleging that having just prostrated himself in prayer, it would be an affront to the Almighty to repeat the act of genuflection. On a subsequent occasion, the envoy conformed to the usage, and Khushkadam was much pleased, and offered him presents for the Sublime Porte ; but these the envoy declined, alleging that dignity of his august master demanded a special embassy for their delivery ⁽¹⁷⁾. Muhammad II infuriated the Sultan further by giving a friendly welcome at his Court to several Egyptian administrators, who had gone into voluntary exile to evade the money exactions of their avaricious sovereign ⁽¹⁸⁾. Small wonder, therefore, that Khushkadam spent the best part of his ruling years in opposing Turkish machinations in Asia Minor.

Sultan Kaitbey, who succeeded Khushkadam in 1467, was no less antagonistic than his predecessor as regards Ottoman intervention in the affairs of the Karaman and the Dhu-l-Kadr. About 1469, however, Kaitbey and Muhammad II arrived at an understanding, by which the former agreed to discontinue the assistance he had been giving to Ahmad of Karaman in his war against the Ottomans, and the latter undertook to cease from helping Shah Sawar who had by that time inflicted two serious defeats on the Egyptians. Thus reconciled, the Mamluk and Ottoman Sultans remained on the best of terms for many years to come ⁽¹⁹⁾. Muhammad II began to send emissaries to Cairo to convey the news of his marvellous victories in Europe, as he had done in the days of Inal. In 1470, an envoy of his reached Cairo to announce the news of the annexation of many of the islands in

Djakmak was equally held in great esteem by Sultan Muhammad II, who had signalised his first installation to the Ottoman throne in 1444 by a magnificent present to the Mamluk Court (¹¹). So when Muhammad finally became Sultan in 1451, Djakmak hastened to respond to his early courtesy by sending a special congratulatory embassy to Hadrianople (¹²). Two years later Djakmak died, and in March 1453 Inal came to the Mamluk throne. In that very month Muhammad II had completed all his preparations for the impending siege of Constantinople, so that it was not till after the fall of the venerable Capital into his hands in the following May, that he was able to send a congratulatory mission to Cairo. Inal received the Turkish envoys in audience, and evinced the liveliest joy on hearing of the conquest of Constantinople. For several days Cairo celebrated the victory with grand festivities, during which the Sultan's band played every morning at the Citadel (¹³). A more imposing embassy reached Cairo in 1456, with the news of recent Turkish victories over the Serbians at Novobrdó and elsewhere. Muhammad's bombastic despatch was written in rhymed prose, decked here and there with appropriate Koran verse, as well as extracts of encomiastic Arabic poetry (¹⁴). The answer of Sultan Inal was a fulsome replica of the conqueror's hyperbole; but before the emir Kanibey, who was entrusted with conveying it to the Ottoman Court, departed from Cairo, news arrived of the decease of Muhammad II. The dismal tidings proved false, much to the relief of Inal, who ordered the royal band to play at the Citadel for three days, in proof of the country's joy. Eventually Kanibey went on his mission, from which he returned in 1457 with praise and presents (¹⁵).

With the accession of the Greek Khushkadam to the Sultanate, in 1461, a chapter of friction and rivalry between Turk and Mamluk was about to begin, owing to the continued expansion of the Ottomans at the expense of the little kingdoms of Asia Minor, of which the Karaman and the Turkomans of the Dhu-l-Kadr were looked upon by the Mamluks as their own vassals. The estrangement assumed definite shape in 1465, when the two

a comfortable annuity, and put no stint upon their freedom. Murad II left the youngsters to the care of his ally, who had been enraptured with the beauty and grace of the fair young damsel, and hoped to marry her as soon as she blossomed into maturity. In 1436, however, the two children were kidnapped by some Turkoman enemies of Murad II; but the whole party was soon captured and brought back to Cairo, where the kidnappers were summarily punished. Sulayman was appointed Gentleman-in-Attendance to Barsbey's son Yusuf, and was thus kept under constant surveillance; but the little princess was married to the Sultan, and introduced to the harem. On hearing the news Murad was greatly relieved, and he sent a great present to Cairo, as a token of gratitude to his unfailing friend (°).

Djakmak's accession to the Sultanate, in 1438, only seemed to enhance Ottoman amity towards the Mamluk empire, for apart from Djakmak's conciliatory tone towards his coreligionists, he had impressed and awed the voluptuous but mystic Murad II by his extreme piety and austerity. Murad's congratulatory message to the new Sultan in 1439 was full of reverential greetings, and his present to him exceeded any of those that had been sent to Cairo in the reign of Barsbey (?). It was presumably little after the departure of that embassy, that Djakmak married the widowed Shahzadah, and henceforward Murad's despatches to him were always prefaced with epithets of filial esteem (°). Repeated embassies with rich presents were exchanged between the two courts for the rest of Djakmak's reign, and when in 1444 Murad defeated the joint forces of Vladislav king of Hungary and Hunyadi the Voivode of Transylvania at Varna, several Christian captives were sent to Cairo as a sample of the trophies of the great battle (°). Murad, who in 1444 had once abdicated in favour of his son Muhammad II, now retired and fixed his residence at Magnesia. In 1445, however, the Janissaries became discontented; Murad was accordingly compelled to reascend the throne, and to spend the remaining six years of his life in warfare in Europe (1°).

became unmistakable when news reached Cairo, in the closing months of 1515, that Sultan Salim the Grim had been for some time busy with the construction of a new fleet and arsenal. Thereupon Sultan Kansuh al-Ghuri turned Cairo into a busy hive for war preparations, and the imminent encounter with the Ottomans became the sole talk of the day. And for close on two years, all Mamluk effort was spent in grappling with the Ottoman danger, to the point of exhaustion, and against formidable odds, until the last Mamluk Sultan Tumanbey II was no more.

Thus during the reign of Sultan Barsbey (1429-1438), Turco-Mamluk relations were of the most amicable kind, thanks to the arrogance of the Ilkhan Shah Rukh of Persia, who was enemy of the Mamluks, to the Ottoman Sultan Murad II and his father Muhammad I before him⁽⁷⁾. Turkish envoys came to Cairo in 1423, with the congratulations of Murad II on Barsbey's auspicious elevation to the Sultanate, in the preceding year. Barsbey was highly gratified, especially as the gifts which the envoys brought to his presence were so rich and magnificent⁽⁸⁾. Murad sent another gorgeous present to Cairo in 1426, consisting of nine white slaves and a number of silk cloths, as well as several furs of sable and ermine. His messengers had much to tell on their return to Hadrianople, for during their stay in Egypt, the third Mamluk expedition to Cyprus returned to Cairo with victory, and King Janus of Lusignan, bareheaded and in chains, was led to the Sultan's presence at the Citadel, whither the Ottoman had been especially invited to bear witness to Mamluk prowess and power⁽⁹⁾. It was probably due to Murad's consequent jealousy of Barsbey's stroke of fortune, that as many as fifty Christian prisoners of war were sent by him to Cairo in 1428, after the successful Turkish campaign against some principality in Asia Minor, whose people Aini the chronicler called al-Ankiroz⁽¹⁰⁾. In 1433 two young fugitive nephews of Murad II, a boy named Sulayman and a girl named Shabzadah, were brought from Aleppo to Cairo in Barsbey's train, on his return from his futile campaign against Amid. Barsbey let them reside at the Citadel, settled upon them

THE FALL OF THE MAMLUKS ⁽¹⁾

1516—1517

BY

M. MUSTAFA ZIADA

The passing of the Mamluk empire, and the incorporation of Egypt into the empire of the Turk, did not actually take place until April 1517. There was nothing in the beginning of the fifteenth century, or in the middle of it, that could have conceivably pointed to that possibility. Little indeed did the Mamluks dream that the Ottomans, after having stretched over the Balkans and the petty states of Asia Minor, would then endeavour to reach out to their venerable Sultanate. The irony of the matter is that the Mamluk sultans, to 1461, often hailed Turkish triumphs as if they were their own, and the contemporary chroniclers of Egypt seldom failed to extol the qualities of a passing Ottoman Sultan, or to commemorate his fighting feats in their usual flowery style. At every new accession, too, whether in Cairo or Brusa, congratulations and compliments were freely exchanged; and when Constantinople fell into the hands of the Ottomans, its capture was the cause of great rejoicings and celebrations in the Mamluk Capital. But from 1461 onward, the old mutual amity and goodwill between the Mamluks and the Turks were being gradually turned to enmity, and jealousy. Actual war between the two countries did not, however, take place until 1483, and it lasted for eight years; but the interval of good relations which supervened between the conclusion of peace in 1491 and the year 1515 proved to be only a lull before the cataclysm which swept the Mamluks and their empire from the face of the earth. The first rumblings of the storm

CONTENTS

OF THE EUROPEAN SECTION

	PAGE
M. M. ZIADA	
The Fall of the Mamluks 1516-1517 	1
MOHAMMED SELIM SALEM	
The Date of the Pelusia in Egypt 	41
A. DE MABIGNAC	
La Critique de la Religion Traditionnelle dans L' <i>Hippolyte</i> D'Euripide :	43
FOAD HASSANEIN	
The Hebrew of the Samaritans 	55

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Cairo University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to the Dean of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. VI—MAY 1942

Second Edition

CAIRO
CAIRO UNIVERSITY PRESS,
1953

**Back numbers of this Bulletin are available at
the following price for each volume**

	P.T.		P.T.
Vol. I (part 1)	30	Vol. IX (part 1)	30
Vol. I (part 2)	30	Vol. IX (part 2)	30
Vol. II (part 1)	30	Vol. X (part 1)	30
Vol. II (part 2)	30	Vol. X (part 2)	30
Vol. III (part 1)	30	Vol. XI (part 1)	30
Vol. III (part 2)	30	Vol. XI (part 2)	30
Vol. IV (part 1)	30	Vol. XII (part 1)	30
Vol. IV (part 2)	30	Vol. XII (part 2)	30
Vol. V (only part 1 was published)	30	Vol. XIII (part 1)	30
Vol. VI " " "	30	Vol. XIII (part 2)	30
Vol. VII " " "	30	Vol. XIV (part 1)	30
Vol. VIII (part 1)	30	Vol. XIV (part 2)	30
Vol. VIII (part 2)	30	Vol. XV (part 1)	30

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. VI—MAY 1942

Second Edition

CAIRO
CAIRO UNIVERSITY PRESS,
1953

Bibliotheca Alexandrina



0542803